



كتاب الفلسفة النظرية

او
علم الحكمة البشرية

تأليف اتيان ايمه الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم
العلامة الكبير والفيلسوف الشهيد

الكروبنال مرسية

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد السادس

في الحكمة الادبية وفي علم الاخلاق بوجه العموم

عني بقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

انخور اسقف نعمة الله الي كرم

الماروني اللبناني سجل اول في ديوان الكرسي الرسولي

ورئيس المدرسة المارونية برومية اعظمى

طبع في المطبعة العلمية لوفيف ماردو في بيروت سنة ١٩١٢

لآفاتنا والشافي لامراضها والحافظ للسلامة المحصلة لها - والحكمة الادبية هي قاعدة الاخلاق ومحراب كل خير وقضية - وما احسن ما قال بقرون هي الحكمة الادبية تطلعا على ما هو اشد الامور مطالبا واعضها مراسا ألا وهو معرفتنا نفسا حتى اذا عرفناها نستخلص ان جميل القمال وبهاء الفضيلة امران لا تفتان بطبيعتنا بجمالان كثيرا بجزيتنا من الفضل فنعلم بها قدر ما ينقصنا وما نحتاج اليه لصيانة كرامتنا ومقامنا فتزداد لذلك رغبة في حب الفضيلة ومزاولتها ونشتد نفورا من شناعة الرذيلة وقبحها اذ نذكر ان الرذائل تنافر طبيعتنا فنصد عنها - اه

(٢) لئن كانت الحكمة الادبية متأخرة عن باقي العلوم النظرية في الترتيب الذكري فليست متأخرة عنها في الفضل والشرف فان تأخرها تأخر العمل عن العلم اي تأخر ما كان الاول في الفكرة والآخر في العمل فليس ذلك التأخر بقادح بفضليتها كما ان تأخر الغاية عن المنها والخاتمة عن المبتدا والثمر عن الزهر لا يوجب شي من ذلك افضلية المتقدم ومفضولة المتقدم عليه - والحكمة الادبية هي خاتمة تلك العلوم البشرية وكلها وهي قبلتها تمتد اليها اعناقها وتمحط عندها رجال آمالها - وحققا ان تكون بينها بأعلى مناط العقْد لانها اكملها تجمع ما انتثر في غيرها من قلائد الفخر وتضم اليها شتات ما تفرق في ما سواها من جلائل الفوائد فكانها يت مال الانسان تشرب اليه جيايات باقي العلوم ومراقفها

فهذا العمر الله حق لم ينكره عليها الفلاسفة الاقدمون ولا حرمها اياه عبدة الاوثان انفسهم فانهم كانوا يحلون بها في صدر مقامات العلوم

ويعظمونها بما يليق بها من التعظيم مع انها كانت في ايامهم تنفأ من حكمهم بتمخضها اصحاب العقول الصريحة السامية الذين كانوا يشمون وميض برقها من خلال ظلمات الاضاليل ومفاسد الاخلاق الفاسية التي كان يزداد شرها بقدر تباعد الاجيال عن صدر الخليفة فان من استقرأ لحوال الشعوب الغابرة أيقن ان الاولين منهم اصلح خلقا ممن خلفهم وهؤلاء اجمل آدابا ممن بعدهم وان الحكمة الادبية الصحيحة كان يتضاءل نورها في القلوب وتخاذل عنها النفوس على تعاقب الاجيال وتوالي الاعصر لاستشراء الفساد في العقول والقلوب وهكذا هلم جرأ اللهم اذا استنيت التزرا القليل من اهل الارتياض والاذهان الواقدة من الفلاسفة الاغريقين ثم الشعب اليهودي الذي استودعه الله وحيه حفاظا له واستبقاء اياه ذخيرة ثمينة يتوارثها الخلف عن السلف مما يكذب اصحاب الرقي القائلين بان النوع الانساني انما تدرج صاعدا من الحالة العجمية التي هي اشبه بالبيمية الى ذروة الحالة الانسانية بالارتياض والاستعمال - حجرا لهم ان ذلك لضلال مبين - ألا وان التاريخ يشهد بان النوع الانساني لم يشرف بعد ذل ولا عز ناشئا عن صفار وتماهو من اصل شريف ونجار كريم أسف من عل ساقها نفسه بسوء فعالة وعيجه بعد استبصاره شأن من يتقاضى عن النار يضعف في عينه نورها وتخاذل في بدنه حرارتها

ألا ترى مثلاً ان تصور الاله الواحد متقدم في الانسانية على مذهب تكثر الآلهة مما يدل على ان الانسان هابط عن جادة الحق والسعادة الاصلية لا متصاعد من حالة الضلال وهوان العجمية الى تكامل القبضة

والحظ . وهذا كلام معترض قلناه على سبيل الاستطراد
(٣) قلنا ان الحكمة الادبية اشرف العلوم البشرية وان محلها
منها محل القطب من الرحي ولها فيها المزية الظاهرة والقدم السابق
قالوا الحكمة الادبية علم باصول وقواعد كلية تحصل بها للانسان
اخلاق تصدر بها عنه افعاله كلها جميلة مستقيمة بالاستقامة اللاتفة به
من جهة ما هو انسان ذو قوة مميزة مروية اعني ان الحكمة الادبية تكفل
زينة النفس بما يزكها من الاخلاق الحميدة وابعادها عما يندبها من
الحاصل السيئة بحيث يكون الانسان في حالة من الكمال تليق بكرامته
ورتبته بالقياس الى نفسه وبالقياس الى ربه والى نظرائه . فيحصل من
ذلك ان كان الانسان موكل الى عهدة هذا العلم وان باقي العلوم البشرية
نسبتها الى هذا العلم نسبة المادة الهولانية الى صورتها المكمل لها . وذلك
ان باقي العلوم البشرية اما ان تكون نظرية غايتها حصول الاعتقاد اليقيني
بمحال الموجودات التي لا تتعلق بفعل الانسان بان يكون الغرض منها
حصول رأي فقط من غير عمل . واما ان تكون عملية وهي التي يقصد
بها حصول صحة الرأي من اجل العمل بان يكون الرأي مراداً منه اكتساب
الخير لان القوة من اجل العمل والعمل من اجل الكمال والكمال هو الخير
المقصود لذاته

والحال ان العلوم بقريها المتقدمين وان استأثر كل واحد منها
بشرفه وفضله ونفعه فيرتبط بعضها ببعض وينضم بعضها الى بعض انضمام
الانواع او الجزئيات تحت اسم واحد يقال عليها بالاطلاق لصدور جميعها

عن مبدأ واحد وحلولها في محل واحد هو العقل واضراف جميعها الى
تكميل شيء واحد هو الانسان . فاذاً اشرف تلك العلوم انما هو ما جمع
شرف جميعها وفضل جميعها ونفع جميعها بان يضمن كمال محل جميعها الذي
هو الانسان ولا مرأ ان ذلك المستجمع لشرف جميع العلوم وفضلها
ونفعها والكفيل لكمال الانسان انما هي الحكمة الادبية . فاذاً العلوم
بقريها المذكورين تنظر الى الحكمة الادبية افتقار الشيء الى خاتمه
وكماله وافتقار المبدأ الى نتائجه المتممة . وتثبت لك الصغرى بالتفصيل
فقول :

« ١ » اما افتقار العلوم النظرية في الكمال الى الحكمة الخلقية فلأن
العلوم النظرية تنحصر بمبحثها ومطالبها في نطاق ما هو الحق والحكمة الادبية
تدور على تحصيل الخير فتكون نسبة العلوم النظرية الى الحكمة نسبة الحق
الى الخير . ولا نكير ان الحق من اجل الخير وليس من شيء يصدق عليه
اسم الخير صدقاً بالذات الا الخير المطلق لان كل ما دون ذلك مما يدعى
خيراً انما خيريته بالاضافة الى الخير المطلق وهو خير بقدر ما يؤدي الى
الخير المطلق ويستمد منه صفة الخير كما ان الشيء حار لاستمداده الحرارة
من النار ويشد حرارة بقدر ما يأخذ من النار حرارتها

والحال الخير المطلق هو غاية الانسان القصوى كما سوف يتضح لك
من متن الكتاب والعلم الذي يفضي بصاحبه الى غايته القصوى انما هو
الحكمة الادبية كما سوف ترى

فاذا نسبة العلوم النظرية الى الحكمة نسبة الوسطة الى الغاية

القرية . فالحكمة الادبية تشرف باقي العلوم النظرية كما تشرف الغاية واسطتها .

وبيانه ان العلوم النظرية اذا حلت في سماء الحقائق النظرية وعمقت في اجزائها الكليات ونشدت ضالتها التي هي الحق الصرف متوفرة على الاحاطة به طاقاتها فلا تنكر ان العقل المحصل لها يشرف بها وينمو وينتشر ولكن العقل يبقى معها مستتيراً مستبصراً ليس يستجمع كل شروط كماله ولو زعمه البعض . لان العقل اذا انحصر في استقصاء الكلّي والحق الصرف المجرد واقعاً عند ذلك الحد فيبقى النقص لاحقاً به من وجهين .
نقص من جانب الواجب ونقص من جانب العلم

١ اما النقص من جانب الواجب فلانه لم يتم بفريضة يلزمه من قبل طبعه ومن ذات كيانها ادائها وقضاؤها نحو الارادة التي تميل الى الخير . والعقل يطمئن عليه بالطبع ارشادها اليه وهدئها الى وجوه تحصيله وادراكه ودفع الموانع التي تصدها عنه لان الارادة قوة سبقة الى الخير الا انها عمياء لا تقوى على ادراكه . ولا يبيح بها شوق ولا تلج بها رغبة الا في ما يدركه العقل من الخير ويعرضه على ميلها . لان موضوعها الخير المجرد عن المادة والشخصات اي الخير الكلّي . وبهذا تفترق قوة الارادة عن النزاع الحسي الذي يشارك به الانسان باقي البهائم . والحال من خصائص العقل وحده ادراك الخير الكلّي . فان لم يدركه ويعرضه على اشواق الارادة حصل احد امرين اما ان ما نراه بشهادة الوجدان من الميل القطري الى الخير الكلّي هو نفس النزاع الحسي الحيواني

والانسان يعلقه بخير كلي وهما خطأ واما ان الارادة تبقى قوة معطلة في الانسان ويجب نفيها عنه لعدم الحاجة اليها . ولا خفي ان كلا التقديرين بين المحالة لان الانسان ليس عقلاً بلا ارادة بل هو ناطق مرید قادر مختار فالارادة اذا تفترق الى العقل افتقار القوة الى موجد موضوعها الذي تخرج به الى الفعل وافتقار القابل للحركة الى المحرك الوحيد بل قل بالاحرى افتقار المعلول الى علته لان الارادة لا تريد ما لم يحركها الموضوع المدرك بالعقل .

فاذا ان سكن العقل الى مجرد النظريات لا يمد الارادة بما تحتاج اليه بل ابقاها وفي قلبها غلة لا تروى وغمة لا تفتأ والعقل متورك عنها لا يردفها بموضوعها ووجوه اداركه وسبل تحصيله ورقع العوادي الحائلة بينه وبينها فهو محطى . في جنبها وظالم لحقها لانها فطرت على الافتقار اليه وفطر هو مسبقاً لها اعطاء الله ذمتها يكفيها ما تستكفيه من اسباب افعالها ومقتضيات كمالها

والا لم يخلق العقل عقلاً مستتيراً غير عامل من نفسه ولا الارادة ارادة عاملة عمياء عمياء عن نفسها وسيلها . فحاشا اذا للعقل ان يتقاعد عن واجب يدري هو لزمه وثبوتها عليه نحو الارادة ولا سيما وان في قضاء ذلك الواجب زيناً له وكلاً لصناته . اذ ليس العقل نظرياً فقط بل عملياً مبرهناتاً على الافعال ايضاً والضمير الادبي من اخس افعاله

ب واما النقص العلمي فلان العقل طلاب للحق لا يبدأ له روع حتى يستوعب كل ذلك الموضوع أي كل ما يطلق عليه اسم الحق وهو

الموجود الكلي أو كل موجود بأسبابه وإضافاته ونسبه وعمله وعلته الأخيرة والحال الخير والوسائط المؤدية إليه وشرائط حصوله والاعتباط به والذلة لحاصلة عن تملكه كل ذلك يطلق عليه اسم الموجود فكل ذلك إذا حق ومن ثم فهو موضوع العقل . والخير كالحق من خصائص الموجود الذاتية الأولى

فإذا لا يمكن للعقل معرفة أقل ما يقال فيه أنه جهل موضوعه إذا لم يحيط علمه بخصائص ذلك الموضوع الأولى أعني ما لم يدرك الخير وأسبابه وعمله ووسائل اكتسابه

والحال إدراك العقل للخير ليس شيئاً آخر سوى إدراكه للحق من جهة ما هو مضاف إلى الإرادة أي من جهة ما هو معروض عليها مثير لاشواقها مع بيان طرق اكتسابه والكشف عن العوايق العائقة من حصوله لأن الخير إن هو إلا الحق مراداً عمله

فإذا وقوف العقل عند تصور الحق المجرّد الصرف واشغاله فيه دون ما فيه من الإضافة الذاتية إلى الإرادة وقوف عند بعض موضوعه وتقصير عن استيعاب ما يقوم به كمال معرفته ونقص عظيم في علمه . وذلك لأن كل حق يمكن العقل أن يدركه إنما يختلف باختلاف إضافته إلى قوى النفس الشريفة . ومرجع كله إلى جنسين عاليين ينطوي تحت الأول منهما كل الحقائق المعلومة النظرية ويشمل ثانيهما جميع الحقائق المعمولة (التي شأنها أن تفعل) وشأن العقل أن يزاول جميع تلك الحقائق ويعالجها ويعنى بتحصيلها ويرتاض فيها ويتلمسها من مآتها ويستغنيها من

معالمها . ولكنه يتصرف فيها تصرفاً مختلفاً . أما الحقائق النظرية فيتصرف فيها تصرفه في شئيه الخاص ويقتبط بها اغتباطه بما يملك على وجه الاستقلال . وأما الحقائق العملية فيتصرف فيها تصرف مستودع وقيم عليها لأنه إنما يدركها قياماً بواجب يلزمه وقضاء لفريضة بأدرة عليه من طبعه باعتبار أنه مجل مديراً للإرادة نذيراً لها ومسيطر أعليها فيعقد من تلك الحقائق العملية التي هي ثمرة جده قوانين عمل وسنن فعل يوجبها على الإرادة لتبناها وتأميرها . وعليه فانه يرتب أفعالها لكي تصلح في نفسها وتوهم هل حينئذ إلى ثلث خيها المطلق من وجوهه وفي مصدره دافعاً إياها براهن الحجة والترغيب إلى ما صلح وشرف وازعاً إياها بزواج التفسير والترهيب عن مواطن ماخس وقبح بالإنسان الناطق على أن في ذلك مصلحة يتعين عليه النهوض بها استكمالاً لنفسه واستقصاء لموضوع مطلبه وعمله وتكميلاً لصاحبه . وذلك لأن الأفعال والقوى والملكات التي يختص بها الإنسان وتتم بها إنسانيته وفضائله من جهة ما هو إنسان ناطق ومدني إنما هي الأفعال الإرادية المختارة لأن الإنسان من جهة ما هو ناطق يشابه الله الذي هو العقل المطلق . ومن جهة ما هو مريد قادر (أي مختار) يشابه الله الخالق والمدير الحكيم الذي يسوس الأشياء كلها بحكمة وقداسة . ولقد أعطي الإنسان الإرادة القادرة المختارة ليتوفر بها على تكميل صورة الله فيه والائتمام بن هو صورته في تزيين سائر الأشياء المستخرجة له بحكمة وقداسة بحيث تحسن أفعاله كلها وتصرفاته جميعها انفرادية كانت أو نسبية ومدنية

ج ثم ان الارادة عند تمثل الخير المدرك بانقل لها (وذلك الخير لا يكون الا الخير المطلق الكلي) فتدفع اليه باشواقها اندفاعاً مضطراً ولكنها لا تتاله الا بواسطة الخيور الجزئية المشخصة ولما لم تكن هذه الخيور الجزئية مستجيبة للخير المطلق الذي تتوق اليه مضطرة كانت بالخيار ان تميل اليها اذا شئت أولاً تميل ان لم تشأ

وهذه الحالة من الاختيار التي منشأها في حكم العقل كما سوف ترى في بابه انما تزيد الارادة اقتداراً الى الارتشاد بنور العقل والامتثال باوامره والازدجار بزواجره وتوخي الخير الذي يرجعه لها العقل حاكماً بوجوبه واتخاذ الوسائط الجائزة المؤدية اليه والمؤدية به الى الخير الحقيقي ولا سيما وان الارادة ميالة الى الخير الوهمي

فبقي اذا ان العقل والارادة قوتان شريقتان في الانسان فتجدان في المحل وتشتركان في الموضوع الواحد الاصلي وتختلفان باختلاف وجه اعتباره وتتضافران على ادراك غاية واحدة تقوم بها سعادة الانسان التي لا تنال بالواحدة دون الاخرى فتكون الواحدة منهما دون اختها غير كاملة بل معطلة

ولما كان العلم نظرياً او عملياً انما هو صفة العقل كانت حاله تابعة لحال العقل اعني ان العلم النظري يكون معداً للعلم العملي كما ان العقل النظري في هذه الحياة معداً للعقل العملي اعداد التصور الى التصديق واعداد هذا الى البرهان واعداد القياس الى النتيجة . والحال الحكمة الادبية محلها في العلوم العملية الباقية في مقدمتها ومقامها في اسمى مرتبة فضلها كما نينه في

العدد التالي :

فاذا الحكمة الادبية هي مرمى اغراض العلوم النظرية بأسرها وقام مبادئها وهي تكفل مع كمال العقل تكميل الارادة اذ ترتب افعال الانسان الفردية ترتيباً لا تغالب معه بل تتسلم وتضافح وتتضمن حتى تصدر عنه جميع افعاله جميلة بحسبها يقتضيه ترتيب القوة المميزة ويستلزمه النظام الفردي والنسبي في الانسان .

« ٢ » اما ان كانت العلوم من العلوم العملية كالقوة وعلم الاشتراع وعلم تدبير المنزل وعلم السياسات والرئاسات بانواعها المختلفة وعلم الاقتصاد بضروبه وقنونه والعلوم التجريبية التي الغرض منها المنافع الخصوصية او المرافق العامة الى غير هذه من العلوم العملية فانما جميعها يفتقر في انتساب حسنه وممدوحه الى الحكمة الادبية فيتدبر عن قرب او عن بعد مبادئها وقوانينها وعندها الحكم الفصل في حله وحرامه والى المرجع في حل الشكوك والاشكالات على الطريقة التحليلية الاخيرة فيها . اذا تصفحت فهرست الباحث في اخر هذا الكتاب استبان لك ان

علم الاخلاق تدور مطالبه على الافعال البشرية برمتها كيف يجب ان تكون ليحصل لها وسم المدحة ويتم بها الترتيب اللائق بالانسان الناطق بان بين عللها الغائية والمثالية التي هي الشرائع وماذا يشترط في الشرائع لتوجب الزاماً واي الزام توجه . ثم يساق الكلام الى الفضائل اي محمود الافعال واخذاده ومجال الحديث على مواطن العدالة بانواعها كالحقوق والواجبات الفردية والاجتماعية وتقسيم الاموال والكرامات على

مستحقها بحسب استحقاقهم ثم على المعاملات الارادية كالعقود
والمعاوضات ثم على الحكم بالاشياء التي وقع فيها تعدد وظلم ووجوه
استقامة الحكم

ويعلق باب فسيح في السياسات والرئاسات بانواعها وضروبها من
جهة انعقادها وشرعيتها ومن نتائج هذا العلم الخلقي البعيدة طرف
اكتساب الاموال والمقتنيات من ابوابها الجائزة وصرفها في وجوهها المحللة
الى غير هذه من المبادئ الجليلة الشريفة التي تبني عليها حياة الانسان
الفردية والنسبية والشاملة لكل حال من احواله على وجه يكفل قيام
النظام العام

فاذا فهمت ذلك وضح لك بأيسر تأمل ان العلوم العملية يرمتها
لا تستغني عن الحكمة الادبية بل هي محتاجة اليها لا من جهة الارتياض
بها وتحصيلها لان في ذلك خلفاً من القول وبدعة من المطالب المستحيلة
وانما تقتصر اليها افتقارها الى مبادئ كلية لتدبيرها في استعمالها حتى تتم
جميع تصرفاتها بحسب مقتضيه الاستقامة والعدالة

الا ترى مثلاً ان الشرع البشرية الوضعية ينبغي لما ان تستند
استقامتها وقوة الزامها من مبادئ الشريعة الطبيعية التي محل البحث عنها
في الحكمة الادبية لأنها اي تلك الشرائع إما ان تكون خلاصة النتائج
البعيدة الحاصلة عن مبادئ الحكمة الكلية او ان تكون ايضاحاً وتقريراً
لنوصاياها او تخصيصاً لما عم من مقترضاها او بياناً لما اغمض وأشكل من
اوامرها واما ان تتعلق بما كان من الافعال البشرية سواء بين الحسن

والقبح الذاتي وفي كل ذلك اقل ما يشترط لصحتها ونفوذها ان لا تكون
منافية للشريعة الطبيعية والحكمة الادبية . ولهذا كان احتياج النضاة
والمجتهدين في تطبيق الشرائع الى الحكمة الادبية احتياجهم الى هاد
رشيد يدلهم على سواء السبيل

وكذا قل في علم الرئاسات لانه يستفيد منها مبادئ سياسة الشعوب
وتدبير المروسين وخضوع هولاء للروساء الذين هم ظل الله في ارضه
وبين عباده الموكولة اليهم ارواحهم وحقوقهم وراحتهم فينتج من كل ذلك
ان الحكمة الادبية هي اشرف من سائر العلوم البشرية النظرية والعملية
وان هذه محتاجة الى تلك احتياجها الى ما تكمل به الانسان في
حياته الفردية والنسبية تكميلاً تسعد به الافراد والاجتماعات المنزلية
والسياسية

(٤) ما قلناه في شرف الحكمة الادبية وفضلها على سائر العلوم
البشرية يستدل منه على نفعها وجليل فوائدها في هذه الحياة كما يستبين
لك من الشروح التي اطلنا اسبابها قصداً دفعاً لبعض الشكوك التي
سندكرها في خاتمة هذه المقدمة

« ١ » ولكن افضل فوائد الحكمة الادبية التي تنفرد هي بها ولا
يشاركها فيه غيرها انما هو ان الحكمة الادبية تكفل كمال الانسان المعنوي
والادبي وتضمن تأديته الى غايته القصوى التي هي السعادة

وله ان الحصول على الحسنيين سعادة الدار وسعادة الآخرة انما
يتوقف بوجه الخصوص على استقامة الضمير وصلاح الارادة بصلاح

افعالها . والحال الحكمة الادبية تضخم خزينة العقل من المبادئ الادبية الخلقية وترشد الضمير الى ما لا يتوصل اليه بدليل التور القطري بتوفيقه كثيراً مما لا يحصله بالنظر بل بمعاونة القدس ومشقة المطالعة بحيث يستقيم بالضمير الهدى المرشد الى الحق في الاحكام والوامر والزواجر حتى لا يجري به الجهل الى الضلال المادي الذي ان لم يلحق شره بصاحبه وصمة القبح والفساد فلا اقل من ان يضرر الغير وينزل به الردى

هذا من جهة الضمير واما من جهة الارادة فان الحكمة الادبية تدبرها وتقويها . اما تدبيرها فلانها ترفدها بقواعد العمل وقوانين حسن الفعل والارادة الى مثل هذه القوانين اخرج من العقل اليها لانها مطلقة الاختيار وخصوصاً لانها ميالة الى الشرفان لم يعدل او يكبح ميلها بلجام القوانين تهوأت وهوأت

واما تقويتها فلان الحكمة الادبية توفر لها اسباب الترغيب الى النهوض بما يجب وتمدها بالحجج المينة لحسن العمل ووجوبه ووسائله ومتافعه مما يشد ازرا الارادة وينشط وهنها ويشد مثلم عزائمها وما اشد ميل الارادة الى الشيء خيراً كان او شراً اذا حُضت عليه ورغبت فيه وسوئل لها . والحكمة تحملها على الخير وتحسنه لها وتوجب اليها فعله بما لديها من دوافع الاغراء وبواعث التحسين وحجج الوجوب وشرف العمل وفوائد الايمان به وغوائل الصد عنه

قل لي ما معنى مجلس الحكم الذي يتخذ في باطن النفس وفي طوايا الضمير وما معنى هذه المناقشة في الحساب التي تقيمها النفس على نفسها

وعلى افعالها الصادرة عنها بارادة وتروى وتقضي على نفسها أو لها بلا حياء ولا ضلع ولا مرد . تحكم على افعالها الماضية جميعها مدحاً أو لوماً أو عنراً ونقبي بافعالها الحاضرة بالفعل او الترك وجوباً أو ندباً أو استيحاباً أو اباحة فتعهم بما احسنت فعلاً وتندم على ما اساءت عملاً وتنب عازمة على الاستصلاح . الا وان هذه الحكمة الباطنة التي بها وحدها تحسن او تقبح حياة الانسان الفردية والنسبية حياة المنزل والاجتماع لا مناط لها بخاطر الانسان ولا تعلق لها برأيه واختياره بل تسود شريعته وتسطو اوامرها وزواجرها على كل ما يصدر منه ويعزى اليه فتحكم له او عليه حكماً باناً نافذاً لا استدعاء فيه ولا تعقيب عليه . اليس كل ذلك دليلاً يئناً لا نزاع فيه على ان الانسان موقن بان سعادة حياته الفردية والنسبية انما قائم بحسن افعاله وان حسن افعاله متوقف على مطابقتها لضميره وانه اذا لم يصوت هذا المنادي الباطن فالسعادة الاخرى مكفولة له

اولست الحكمة الادبية هي حكمة حسن الاخلاق وعلى معرفة مبادئها تتوقف استقامة الضمير فتدبر بمبادئها ويمد حكمة بواسطة اصولها وقوانينها

وكفى بهذا برهاناً صادعاً بان الحكمة الادبية لا ياربها علم في الشرف وفي النفع ونفعها ليس من قيل نوافل النافع بل من قيل القوائد التي لا يضاهي ضرورتها ضرورة ممكنة ومتصورة

الى هنا في شرف الحكمة الادبية ونفعها وضرورتها بالنظر الى الفرد فلا يجبلن لك كما يتوهم البعض انها اقل نفعاً للاجتماع بانواعه وللرئاسات

بضروبها وألوان اختلافاتها

« ٢ » اما نفع الحكمة الادبية وضرورتها للاجتماع اية كانت هيئته وأيان كان فسل عنهما تاريخ العصر وسير الشعوب والامم . اي عائلة سعدت حقيقة واية ملة او مملكة دامت راسخة على قوائها وايه شعب خدمه الحظ واستكمل له الراحة وبسطت فوقه سراق الهناء والعمران ليس يثبتك التاريخ انه حيثما حلت الحكمة الادبية واستتب لها السؤدد والامر والنهي وتمكنت احكامها من النفوس فنت لها الاعناق واستسلمت لها القلوب جلبت معها العدالة والاستقامة والعفة والسخاء والشجاعة وما تحت هذه من باقي الفضائل مما يستقر به السلام والرخاء والتجاح وجميع خيرات السعادة

الا وان فساد الاخلاق كان الآفة التي استأكلت اجسام المجتمعات وشتتت شمل الشعوب وازهقت حياة الدول ودولتها . الا وان الممالك التي خرجت عن جادة ما تقرضه الحكمة الادبية من التواميس وقلصت عنها ظل شرائعها وعبثت بالسير في محبتها الرشيدة فاجأها الدثور في قصور عزها وادركها الدمار على فراش مجدها الوثير . فنظرة الى تواريخ العالم تكفيك مؤنة الاطالة والاسهاب بل خذ ايا شئت من موهقات المؤرخين الصادقي الرواية والتحقيق راجع فهرست موادهم ترى في خلاصته مطلبين او بايين مهمين عنوان الاول في رقي هذا الشعب او هذه المملكة واسباب عمرانها . وعنوان الثاني في هبوطها وعلله . وكفاك بمطالعة ذنك البابين موجبا لاقتناعك ان رعاية مبادئ الحكمة الادبية هي

السبب لرغد تلك المملكة وتقدمها وبسط عقدة نفوذها ومجدها وانها ان تداعت الى السقوط وخوت على عروشها فذلك لان سوسا حل في قلب جذرها ضيفا ثقيلا هو سوء الاخلاق والآداب فخرت تلك المملكة وتفتت وبليت

بل سرح الطرف في الممالك الحاضرة التي تشهد احوالها ونقف على اخبارها فاليا موطن الاضطراب والقلق ولها مقر الراحة والسعد . ومعنى الالفاظ يثبتك عن الجواب لان الاضطراب سلب الاعتدال والموازنة حيث لا عدالة فالظلم سائد والمطامع مطلقة الأنة لا يشفي غليلها الا الانتفاع وليس الانتفاع يشبع فتتصادم المطامع بين الافراد وبين الجماعات لا يخذل سورتها الا قصف المدافع وبطش الباطش الاقوى وهل للقاهر من راحة وهناء وقد عرض نفسه لثوائر الانتقام من الداخل والخارج وهل للمقهور من سكونة باطنة وقد سلب حقوقه واسيلت نفوسه على شفار السيوف وانتفاء العدالة يجر وراءه من الرذائل ما لو حلت وجدها بالعالم فوشت اركانه وضعفت جميع قوائمه فكيف به لو تقلص عنه ظل الحكمة الادبية أعني لو استبدلت افعال البشر الممدوحة الجميلة بالافعال القذيمة القبيحة

شطط القوم في اوهامهم في عصرنا هذا عصر التمدن والرقى فمن ذاهب الى ان ميزان الادبية اي قياس حسن الافعال او قبحها انما هو اللذة والألم ومن قائل بل هو النفع وقال آخرون ليس للانسان سنة ادبية آمرة او ناهية زاجرة سوى السنة التي يسمونها سنة حفظ القوى الطبيعية

وناموس الترقى النافذ السلطان في كل ما في العالم على وجه سوي .
 وآخرون لا يرون للأدبية مصداقاً آخر غير الشرائع الوضعية إلى غير هذه
 من الاضاليل الشنيعة المنافية للحكمة الادبية والتي سوف ترى تفسيرها
 في صلب هذا الكتاب : وما جلت ايماناً بهذه الآراء الفاسدة التي تنفي
 منعة الحسن او القبح الذاتية حتى ولدت ما يشتم منه العالم من رزايا
 الماسونية والاشتراكية والنموضوية والاباحية و... اسماء يكفي ذكرها
 للتشاؤم بخراب المنزل والالفة العيلية والاجتماع المدني . والاغرب من
 ذلك انهم يزعمون بام العين تداعي المجتمع المتقوض بفعلهم الى اخلل المبيوط
 وهم مع ذلك ينادون في الاقوام حيل على الفلاح حيل على الحضارة
 والعمران هو عصر الانتاق من ربة الشرائع والرئاسات هو عهد الحرية
 والاخاء والمساواة تخفق اعلامها فوق رؤس الملأ وفيما يزعمون قوائم
 الآداب والحقوق بتعاليمهم واعمالهم يصيرون في ايام التمدن الحقيقي
 والآداب القويمة

ذكر هولاء أمثال أعصر خالية صائبة ومواعظ الشعوب الغابرة
 الشافية اذ زرعت بدلاً من شجرة الآداب والحكمة الخلقية بذور الفجور
 وسقتها الغرور فخصدت الثبور

(٥) وان الاضاليل الفاشية في عصرنا في ما يتعلق بعلم الاخلاق
 منشأوها من مبادئ متضادين اولها ان العقل الانساني اذا ترك وشأنه
 فهو يقوى من نفسه أن يحيط علماً بحسن الافعال البشرية او قبحها جميعها
 وانه في غنى عن ادراك ذلك وفي شرح اسبابه وعمله عن كل شريعة

خارجة

ولا حاجة له الى مشرع ايا كان عهده سواء السبيل بل هو
 القيم المستقل بعلم الاخلاق يضع مبادئه ويستخلص منها النتائج القريبة
 والبعيدة بحيث يصوغ من كل ذلك علماً مستكلاً بجميع شروطه . والمبدأ
 الثاني ان العقل اذا ترك وشأنه لا يدرك من الآداب شيئاً وان كل ما يعرفه
 من مسائل الاخلاق كغاية الانسان وواجباته وحقوقه وحقوق المنزل
 والاجتماع وما شاكل مما يتعلق في الافعال الحسنة او القبيحة انما تلقاه
 تنافلاً عن الاجداد وهو لاء نزل عليهم بوحى من الله

غالى اصحاب القول الاول في قوة العقل فنسبوا اليه ما يفوق طاقة
 دركه وما لا يوجب له الاختبار المديد فاطأوا من جهة الافراط اذ
 قدحوه بما ليس عنده

واخطأ اصحاب القول الثاني من جهة التفريط والنقص اذ حطوا
 من قدر العقل وسفلوا منزلته وضربوا عليه الاستكانة والثلة جاعليه اقل
 من لاشيء . والصحيح قول واسط بين القولين المتضادين وهو الذي
 لا يبخس العقل حقه بل يوجب له ما هو له وما قوي ويقوى عليه من
 المبادئ الخلقية ولا يعمط احسان الوحي بل يقدر مدد التنزيل قدره
 ويعترف له بحق صيغته اذ يمكن العقل ما يتقصه من بغيته ويصل يده
 بملئمه على وجه يجعله على طائفة من الحصول وفي أمن من الضلال .
 واليك بيان ذلك بالتفصيل فنقول :

لا ينكر ان الحكمة الادبية تشتق اصلاً من مبادئ العقل

الصريح وان محل صدورها هو العقل والا امتنع على العقل ان يتولى القضاء في حسن بعض الافعال او قبحها وان يحكم بها حكم الاصيل كما يشهد به الوجدان النفسي . فان الحكمة الادبية تشارك باقي العلوم الفلسفية في انها تصدر عن العقل صدورها عن مبدإها القائم بها والمعالج لها والمتصرف فيها

الا انا اذا قلنا بصدر الحكمة الادبية عن العقل صدورها عن علتها ومحلها فانا لا نحصر قوة تحصيلها بجمليتها فيه ولا نوجب له الاستقلال باستيعاب مبادئها ونتائجها البعيدة واسبابها وعللها الاخيرة بحيث لا يحتاج في استقصاء معنى كل حسن وقبح في الافعال البشرية الى الاستعانة برفد شريعة او مشروع من الخارج عنه . والا اخطأنا من قبيل الافراط وسلنا بالقول الاول من القولين الذي نخطئه هنا

ثم لا ننكر على العقل كل قوة في ادراك الحسن والتبجح والا فرطنا في جانبه وظلمناه حقه المقرر في ادراك الحقائق وقدرته الثابتة على معرفة الاشياء بما هيئاتها واسبابها وخواصها ومتعلقات اضافاتها وقد ما عجزاً فيه هو خال منه

« ١ » ولكننا نقول ان العقل وان كان لديه من المبادئ الخلقية الواضحة التي يتأدى بها بلا عناء الى نتائجها القريبة وينفسح له مجال التبرهن على هذه المادة بحيث يطلق على معرفته اسم العلم الخلقى الا انه لا يسع هذا العلم معرفة ولا يمكنه ان يقف على جميع جلائله ودقائقه ولا ان يحيط بيقينه بكل نتائجها البعيدة والأبعد حتى يسهل له ان

يؤلف من كل ذلك علماً كاملاً مستوفياً شروط اليقين سيفي كل نتائجها القريبة والبعيدة

وذلك لان العقل ضعيف عاجز ولان علم الاخلاق صعب المراس وعمر المسالك وخصوصاً لان جزئيات الافعال البشرية وافرادها الشخصية يشترط لمعرفة محمودها ومذمومها الوقوف على اشياء كثيرة قلما يشترط في غيرها من العلوم . ناهيك من ان تلك الافعال الجزئية كثيراً ما تتوقف بمدروحياتها ومذموميتها على النيات وعلى الاحوال والظروف ان تغير شي منها فقد ينقلب الممدوح مذموماً وبالعكس

ومثل هذه الظروف الجزئية والاحوال الشخصية لم يكن للعقل ان يستبق الى معرفتها والدراسة بها وزد على ذلك ان كل محمود من الافعال له أصداد يسعد بها هوى مطاع وشهوة غالبة وكثيراً ما يستولي الهوى والشهوة على الارادة فتسد على العقل ظلة كثيفة تفسد عليه حكمه وروايه

ولمنا قال ارسطو ومن بعده القديس توما ان ما يتعلق باخلاق الناس وآدابهم لا يطلب في معرفته كما يطلب في علم الرياضيات من علم اليقين بل يكتفي فيه بما هو شبهة باليقين وبما يرجح فيه الظن لو تصفحت مؤلفات الفلسفة واقوال العلماء فلا تجد باباً من ابواب تلك العلوم اشد في اختلافهم تضارباً وتناقضاً بقدر ما احتدم اصطدام آرائهم في الحكمة الادبية وعلم الاخلاق

فهذه مؤلفات الفلاسفة الاقدمين تنبئك بما كان لاصحابها من

حدةً الذهن وتوقد الذكاء واصالة الرأي في باقي العلوم مما يأخذك منه
الابدهاش . واما اذا راجعت جملة اقوالهم في علم الاخلاق فكلامي بك
تقول واعجباً أمن ذلك التبر هذه النفايات أهذه الاضاليل لوخيمة من
تلك المناهل الصافية . وما لفق هذه الاضاليل السخيفة المستهجنة أهو القلم
التي تدقت منه تلك الاسفار الجليلة

هذا ولم يكن حظ فلاسفة عصرنا باسعد من حظ اولئك القضاة
الاولين وسوف ترى مناهات هولاء وتهاجمات السقيمة التي لا يتخمر
عليها رأي صحيح لان الضلال لا يدع سبيلاً مستقر من اليقين فيتج من
ذلك ان العقل انما ترك وشأه لا يقوى على معرفة كل حسن وفيح في
الافعال البشرية وهو اعجز من ان يقيم من تلقاء نفسه علماً كاملاً اي
حكمة ادية يستغني بها الانسان عن شيء غيرها في تدبير حياته وافعاله
كما ينبغي وبجسما تقتضيه طبيعته الناطقة وذلك لعجز العقل سبغ
استعماله لا في قوته ولان الحكمة الادبية كودة المسالك وقد خفيت
معالها وتضمضت مناهجها بفساد الاخلاق واستشراء الشرور

فبقي اذاً ان العقل في حاجة ماسة الى مدد يأخذه من الخارج
يساعده على اقامة هذا العلم الجليل الضروري الذي هو الحكمة الادبية
والأ لا يقوم للعكمة الادبية عمود ولا يخضر لحسن الخصال عود

وان هذا العلم وان استمد من غير مصدره مبادئ موضوعه يسند
اليها مبادئه او يبين بها مسائله او يؤكدها براهينه فلا يلبث ان يكون
العقل مصدره ومحله ولا يخرج عن ان يكون هذا العلم من العلوم العقلية

واما المدد الذي يستعينه العقل ويستعصم بعروته فهو وحي ثبوتي من لدن
الله ثم تاريخ سير الشعوب ورواية اخلاقهم وادابهم . اذ لا مراة ان
الفيلسوف اذا هدى هدى هذين الدليلين واسترشد معالمها أمن الزلل
في سبيل العقل وو في معرآت الضلال

اما المدد الاول وهو الوحي فهو الدليل للعصوم الذي يهدي العقل
المستقيم المحجة القوية ويوقفه على كل ما تقضي اليه لئلا يتوكل اية
العقل على نور نفسه فيسير متجسساً في طريق يجهلها فيضل جادته ولا
يعبه توكله الا ندم الخائين

واما المدد الثاني فهو الرفيق الوفي الكريم الهد الذي يطلعه على آثار
اخلاق الشعوب وينبئه بما أشربه النوع الانساني من مبادئ الاخلاق
الراهنه التي لبثت في غير متغيرة مع تصاريف الاحوال وتقاير
الاماكن والازمنة

فيستخلص من ذلك ان ما صبر على تحولات الاحوال لم يؤثر فيه
اختلاف المذاهب والنحل نسخاً او تبديلاً فهو حري بآب ينزل منزلة
صوت الطبيعة الناطقة بل ان يكون حكم العقل الصريح وزبدة الحق
الطبيعي المتخضة عن رغوۃ الابطال

قال القديس توما في ف ٤ من خلاصته ضد الامم : ان مطالب
الذهن الانساني ومحاولاته كثيراً ما يقارنها البطل لضعف عقلنا سبغ
الحكم الذي لا يخلص منه مزاج الاوهام ولذلك نرى كثيراً من الحقائق
التي اوصالها البرهان الى حد اليقين تبقى مشوبة بالريب عند الكثيرين

لجلهم قوة البرهان عليها وخصوصاً لانهم يرون ان قوماً يدعون حكماً بعلون ما يضادها ويخالفها ثم ان عدة من الحقائق المينة قد يخالفها بعض الشك الذي لم يُزَح بالحنة بل دفع ايجابه بدليل لا يتجاوز حد الخرص والظن بل فيه شبهة احتمال او نسج عليه غشاء مغالطة او سفسطة خفية خفية قد يتوهم انها برهان صحيح ١٠٠٠ .

فيتج من كل ذلك قاعدة مقررة اثباتها بالادلة القاطعة وهي ان العقل الانساني لا يمكنه ان يؤلف علم الاخلاق على وجه كامل ومستوف بشروط الصحة والصدق الا اذا استمد اسبابه ومبادئه من مصادرها الصادقة واستقاها من مواردها الصافية الصحيحة هي الكتاب العزيز والتقليد ومراسيم الاحبار واقوال الابهاء . واما ما يتعلق من هذا العلم بالناموس المدني فمثل استمداده من الناموس العام واصطلاحات الشعوب الخصوصية . وينبغي للانسان في كل هذا ان يعرض على محك النطق الصريح ما كان منه لا يفوق طاقة العقل . وحينئذ فاحر به علماً كاملاً جليلاً متين المباني متنوعاً لاصول الاخلاق الجميلة محيطاً بفروعها ومسائلها كافلاً لا يضح غوامضها وحل شكوكها وعليه طابع العقل الصريح وميسم التنزيل الصادق الصحيح منسوجاً على منوال اقوال الآباء الاعلام مبنياً بادلة الأئمة الكرام منزهاً عن ظل الآراء القاسدة بل قل هو الدستور القويم المقوم لاصوجاج الحياة القردية والنسبية والدليل المرشد الى صراط الحق والخير المؤدي الى غبطة الدارين . اذ لا يسلك فيه كما يسلك الامم يبطل بصائرهم (رسالة افس عد ١٢ ف ٤)

خاتمة . اما وقد وضع لك فضل الحكمة الادبية ومزيتها على سائر العلوم البشرية واستبان لك شرفها من شرف نتائجها وعرفت معالمها ومواردها ومصادرها وفقت عظم خطرها من كثرة منافعها وموضع ضرورتها لافراد الناس ومجتمعاتهم بانواعها وضروبها فاصرف امرك الله الى مطالعتها ثم ما تستحقه من العناية واستنفد في دراستها وتدير ابوابها وفصولها جهد الروية والبصرة وخذ للانتفاع بها غناها من حسن النية وسلامة السيرة موطناً لما فراش قلبك لتتمكن من نفسك وترص معرفتها في ذهنك فيضير علمك بها ملكة بل خافاً تصدر بها عنك الافعال كلها جميعاً بلا كلفة ولا مشقة فيحمل سلوكك وتسعد حياتك وتسعد بك العائلة وتسعد بسعادة العيال الألفة يربتها فيرفع منار الحق ويتقدس الواجب وتخفق الروية الخير وانعدالة وتحط المظالم اوزلرها وتسكن سورة المطامع القتالة وتسكت صاعدة الاسلحة المبيدة ويستتب الامن والهناء واتم للجميع الغبطة في هذه الدنيا وفي الآخرة بمنه تعالى ان شاء الله

في الحكمة^(١) الادبية العامة

او

علم الاخلاق او الحكمة الخلقية

فاتحة الكتاب

في موضوع الحكمة الادبية واقسامها

البحث الاول

في موضوع الحكمة الادبية

(١) الحكمة الادبية قسم من اقسام الفلسفة العملية^(٢) وينصب

(١) مم : عرف ابن مينا الحكمة قولا عن ارسطو قال : الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتشكل وتصير عالما مقولا مفعليا للعالم الموجود وتستمد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية .

فترى ان تعريفه شمل الحكمة النظرية والحكمة العملية ونريد بقولنا الحكمة هنا الحكمة العملية وليس كل حكمة عملية بل الحكمة العملية الخاصة بالاخلاق والاداب ويسمونها بلفتهم — Ethica — Ethique — لفظة يونانية Ethos ومعناها الخلق والادب . والادب في اللغة الطرف وما يجترز به من جميع انواع الخطاء وقيل هو ملكة تعصم من قامت به عما يشينه . واخلق في اصطلاح العلماء هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر وروية (كذا في الجرحاني) ولكن المراد بالخلق هنا الملكة التي تصدر بها النفس انفعالا عن روية واردة مختارة وأطلق المؤلف هنا على الافعال الصادرة عن فكر واردة مختارة فجاء الخلق مرادفا للفعل البشري . اهـ .

(٢) مم : الفلسفة العملية ما كان العلم يبا من اجل العمل . والعمل في

درسها على الترتيب الذي ينبغي تحقيقه في افعال الارادة الاختيارية موضوعها المادي افعال الارادة وموضوعها الصوري الترتيب الواجب نظمها في تلك الافعال بل يصح ان يقال ان الحكمة العملية تبحث عن الافعال البشرية من جهة ما هي بالقياس الى غايتها والمعنى في كلا القوانين واحد . والافعال البشرية التي يختص بها الانسان هي التي يصدرها قصداً الى غاية وتكون مدبرة بحكم عقله وخاضعة لامر ارادته المختارة . وهذه الافعال يطلقون عليها ايضاً اسم الافعال الادبية^(٣)

اصطلاح الحكماء هو الفعل الصادر عن قوة غير قوة العقل والخاضع لقوانين يتدبر بها فالحكمة الادبية هي عملية ومن اجل العمل لانها تتولى تدبير افعال الارادة المختارة بحسب نوايس ملومة . وعليه فعل العقل للتجريد ولتصديق والانتقال الداعي لا يدعى شي من ذلك عملاً . لانه يقال في شيء انه معمول (شأنه ان يعمل) اذا حصل بادخال صورته على مادته لا اذا حلل مركبه الى مبادئه الصورية الكلية كما هو شأن العلوم الكلية النظرية

(١) مم : وعرفوا الحكمة الخلقية قالوا هي علم عملي شأنه تدبير الافعال البشرية كما تنفذه القواعد الادبية العليا حتى تكون تلك الافعال بمدوحة بالمدحة الطبيعية

قالوا « علم » لتمييزها عن الشريعة الطبيعية المنطبقة في قلب الانسان وعن الصناعة التي هي عبارة عن مجموع قواعد العمل . وهي علم لانها تبحث عن مبادئ العمل الكلية المقررة وتبرهن عليها وتخلص منها نتائجها التربوية الواضحة ونتائجها البعيدة الواضحة او الراجعة . وقلت الراجعة لان النتائج البعيدة الحاصلة عن مبادئ الادب (كما هو شأن الامور الادبية جميعها) قد لا تكون من الموضوع بحيث تظهر جلياً علاقة امتنتاجها كما هي على العلوم الحسية . وذلك لانه قد يتغير ظرف او شرط من ظروف الفعل اختلافاً او شروطه وذلك يكفي

البحث الثاني

في تقسيم الحكمة الادبية الى حكمة عامة
وحكمة خاصة

(٢) الحكمة الادبية تقسم الى حكمة ادبية عامة وحكمة ادبية خاصة

فالحكمة العامة تبحث عن الفعل الادبي على العموم وتفحص عن الشروط التي يتم له بها الترتيب من غير ان تصرف همها الى البحث عما لاستنباط العلاقة بين النتيجة والمبادئ الكلية . ومثل هذا التنبير كثير في ما يتعلق بالاشياء الادبية ولهذا قالوا الحكم في الاشياء الادبية لا يقتضي دائماً الوضوح في السبب بل قد تكفي الارجحية او احتمال الرأي كما سوف ترى في طلب المتن

وقالوا « تدبير الافعال البشرية » ليخرجوها عن علم النفس الذي لا يتولى تدبير الافعال بل البحث عنها وعن عللها كما هي في ذاتها . ثم للفرقة بين الحكمة الخلقية وباقي اقسام الفلسفة

وقولهم « ممدوحة المدحة الطبيعية » اخرجها عن اللاهوت الادبي الذي يتولى توجيه الافعال البشرية الى الغاية الفائقة الطبيعة التي لا تتحرك بالعقل بل بتور الايمان . واخرجها ايضا عن علم السياسة الذي وجهه الى الخير النافع لا الى الخير الممدوح وعن علم المنطق الذي النرض منه تدبير افعال العقل على وجه يوصلها الى الحق .

وقولهم « القواعد الادبية العامة » اخرج به علم الفقه وعلم الرثاعة وعلم تهذيب الاخلاق وغيرها من العلوم العملية الفرعية التي مبادئها انما هي مبادئ موضوعات . برهن عليها في الحكمة الخلقية

يلحق بكل فعل من تلك الافعال من اختلاف الشروط الخاصة به .
واما الحكمة الادبية الخاصة فتلاحظ الاحوال المختلفة التي قد يكون فيها صاحب الفعل الادبي وحاله الطبيعية التي يكون عليها وما تستدعيه تلك الاحوال الخاصة من الشرائط المقتضاة لتحقيق النظام الادبي فيه

والحكمة الادبية تكون دينية او شخصية او اجتماعية بحسبها تبحث عن واجبات الانسان نحو الله او نحو نفسه او نحو نظرائه .

البحث الثالث

في تقسيم الحكمة الادبية العامة (١)

(٣) قلنا ان الحكمة الادبية العامة تبحث عن الترتيب الذي ينبغي ادخاله في افعال الارادة والحال ان الترتيب يقتضي ان تكون الافعال موافقة للغاية ومن ثم وجب في اول الامر ان نفيدك علماً بغاية الافعال البشرية ويكون هنا موضوع بابنا الاول . ثم نعقد الباب الثاني لتحليل الشروط النفسية المشروطة لنظام الافعال البشرية التي ينبغي (١) مـ : غرض الحكمة الادبية العامة ترتيب افعال الانسان حتى تكون ممدوحة حسناً على العموم مع قطع النظر عن اختلاف احوال وجوده القسي او الاضافي

واما الحكمة الخلقية الخاصة فترب افعال كل فرد من الناس بحسب ما يقتضيه كل حال من احواله الخاصة اعني انها تميل بالانسان من جهة ما له حالة خصوصية الى كل ما يلبق بكالته ويقوم به بحاله الادبي في تلك الحال . اهـ .

تهيتها لغاية الانسان الطبيعية . ثم يجري الكلام على معرفة ما يقوم به النظام الادبي . الذي ينبغي للافعال ان تكون مرتبة بمقتضاه فالباب الثالث يدور على النظام الادبي

واخيراً بعد ان ندرس النظام الادبي من جهة ما هو في ذاته نتقل الى دراسته من جهة ما هو بالقياس اليها اعني من جهة ما هو معروف ومعمول به عندنا . وهذا الباب الاخير يكون عنوانه « الباب الرابع في انتظام الادبي من جهة ما هو بالقياس الى الفاعل اعني في الضمير »

الباب الاول (١)

في غاية الانسان الطبيعية

(الفصل الاول)

في بعض معلومات هي مفاتيح هذا الباب

المطلب الاول

في الطبيعة وفي الغاية الطبيعية وفي الخير

(٤) ان الجواهر التي ترى بعين رقيقة ظهوراتها المختلفة لا تفعل

(١) مم : قد بين المؤلف الجليل وجه تقسيم الحكمة الخلقية العلية ونحن ننصب لك هنا منجراً لتكون كل مواده حاضرة لك يجمعتها وأعلق بذهنك : لما كان مدار هذه الحكمة على الافعال البشرية بالقياس الى الغاية وكان كل علم انما يبحث عن موضوعه بلله ومبادئه جميعها كان الشجر كما يلي

عبثاً ولنير غرض معلوم وانما هي منذ فطرتها مصروقة الوجه الى فلجية واحدة قصدها على وجه الاستمرار وتتمو بجميع ما أوتيته من القوى المتعددة المختلفة نحو حد تنتهي اليه هو غرضها وغايتها

والغاية هو ما من اجله يصنع شيء . وانعطاف الموجود اللازم والداخل في باطنه يطلقون عليه اسم الميل الطبيعي وان شئت الاختصار فقل هو الطبيعة لان الطبيعة بمعناها الاصلي هي عبارة عن جوهر الموجودات من جهة ما هذه الموجودات تنقل في ذاتها المبدأ الاول والباطن للفاعلية . وعرف ارسطو الطبيعة قال : الطبيعة هي المبدأ الاول والاصيل للحركة

الغاية الطبيعية	
(١) الغاية القصوى	كيفية ادراكها
(٢) المبدأ الافعال	(١) مبادئ الافعال
(٣) الشرائع (يذكر كثيراً بالخواشي)	(٢) مبادئ الافعال
(٤) العلة الخالصة	(٣) الشرائع (يذكر كثيراً بالخواشي)
(٥) الاختيار او الحرية — تأثير	(٤) العلة الخالصة
(٦) الشهوات فيه (العلة الفاعلة)	(٥) الاختيار او الحرية — تأثير
(٧) النظام الادبي او ادية الافعال	(٦) الشهوات فيه (العلة الفاعلة)
(٨) العلة الصورية	(٧) النظام الادبي او ادية الافعال
(٩) الفضائل (العلة النائية القربية)	(٨) العلة الصورية
(١٠) النظام الادبي	(٩) الفضائل (العلة النائية القربية)
(١١) بالقياس اليها	(١٠) النظام الادبي
الضمير	(١١) بالقياس اليها

فالطبيعة اذا تطعم في القوة الفاعلة التي هي للوجود عطفاً خصوصياً
يميلها الى حذر معلوم وهذا الحدّ المعلوم الذي تنزع اليه هو خيرها لان
الخير ما كان موافقاً لميل الموجود الطبيعي . الخير على ما قاله ارسطو هو ما
يشتهي الجميع

ومن قال بان الموضوع الذي تنعذب اليه فاعلية الموجود هو غاية
ذلك الموجود او غيره صح فوله على السواء مع فرق في وجه الاعتبار
لانك ان اعتبرت معنى اتجاه الفاعلية وانصرفها الى ما هو حدّها فحدّها
يسمى غاية وان اعتبرت نسبة موافقة ذلك الحد او الموضوع للعامل
الطالب له فالحد المطلوب يسمى خيراً . قال القديس توما ان الغاية
والخير وان اختلفا من جهة المعنى اختلفا صورياً لكنهما يتواطآن
ويترادفان من جهة الموضوع او المادة

ثم انه لما كان الخير مصدر كل كمال اذ الخير مكمل كان من
الواضح البين ان الموجود اذا مال مدفوعاً بنافع طبعه يستكمل ويستتم
فتلمس الشيء خيره الطبيعي وتلمسه الكمال قولان دالان على معنى واحد

المطلب الثاني

في اختلاف الامبال الطبيعية

(٥) ان ميل الموجودات الى غايتها الطبيعية يتم لها على وجهين
لأنها اما ان تكون هي الفاعلة في نفسها الحركة لها نحو الغاية واما ان
تكون منفعة متحركة اليها . وفي كلا الحالتين فالحركة الحاصلة عن هذا

الميل الخلقى الاساسي تختلف عن الحركة المقبولة والموقعة عن علة خارجة
وسبب ذلك ان صاحب الحركة يكون هو نفسه في كلا الحالتين مشاركاً
في الحركة ومساعداً لها . واما الجسم الذي لا يتحرك الا بسبب ميل
مستفاد له من الخارج فهذا لا يشارك في الحركة . وكانت الاقدمون
يسمون الحركة الاولى طبيعية والثانية قسرية (١)

ثم ان الحركة الطبيعية نفسها تختلف بعضها عن بعض بحسبها
تكون صادرة عن معرفة الغاية المتحركة هي نحوها او لا صادرة عن معرفة
وقصد . فالثانية طبيعية محضة وايضاً الاولى طبيعية ولكنها توصف
فوق ذلك بانها طوعية وارادية (٢)

اما الميل بمعناه الكامل فلا يصدق الا على الانسان لان الانسان
وحده ولي ارادته يتصرف فيها باختياره فهو يعرف الغاية التي اوجد من
اجلها والمعينة له . وله ان يتوجه اليها بتلمسه اياها بالوسائط المناسبة
الموافقة او ان يصد متباعداً عنها باختياره وبئس ما يفعل .

(١) مم : الحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب امر خارج . والقسرية
ما يكون مبدأها بسبب ميل مستفاد من خارج كالخبر المرمي الى فوق . والطبيعية
كالخبر المتحرك الى اسفل . ومن حد الحركة الطبيعية فاعلة او منفعة ان يكون
مبدأها من الباطن ومبدأ القسرية من خارج

(٢) مم : اعني ان الحركة الارادية ما يكون بسبب ميل باطن لا مستفاد
من خارج مقارناً بالشعور والارادة كحركة الحيوان مثلاً واما كون كل موجود
في الطبيعة فيه نزعة طبيعية خلقية نحو غاية ما او اعتدال طبيعي فقد مر لنا كلام
مسهب عليه في العلم الكلي في البحث عن الملك فراجع اذا شئت .

المطلب الثالث

في اقسام الغاية (١)

(٦) الغاية تكون قريبة اذا كانت معدة لغاية فوقها وتكون اخيرة وقصوى اذا لم يكن فوقها غاية اخرى وليست مقصودة لغاية وراءها ثم الغاية الاخيرة تكون اخيرة بالنسبة الى القاتل وفي قصد طالبها او تكون اخيرة في واقع الامر (٢) وباعتبار نظام الغايات والوسائط الطبيعية الوجودي . وان اطلق لفظ الغاية القصوى ولم يقيد يكون المراد منه هذه الغاية القصوى التي ذكرناها قريباً

(١) مم : لا يجب ان تخلط الغاية بالعلة النائية لان الغاية يقال لها غاية والقياس الى الفاعل والعلة النائية بالقياس الى الملوها . فهذه هي غاية العمل وتلك غاية الفاعل وغرضه

(٢) مم : الغاية الاخيرة تكون اخيرة بالاطلاق او اخيرة بالاضافة . تكون اخيرة بالاضافة اذا كانت هي التي ينتهي اليها اخيراً عمل من الاعمال الخاصة كصناعة من الصنائع الخاصة مثلاً غاية الطب القصوى هي صحة البدن التي تنصرف اليها كل افعال الطبيب فاذا مال المريض الصحة التامة انتقلت افعال الطبيب وارتاح من اعتناؤه . وكذا غاية الحرب القصوى هي الظفر بالعدو واستتباب يد التملك فاذا حصل هذان حلت الحرب اوزارها . واما الغاية القصوى بالاطلاق في حياة الانسان فهي التي توجه اليها كل حيوة الانسان وافعاله فتكون هي المرادة في ذاتها اخيراً وكل ما دونها من الغايات مؤثراً من اجلها اه

قال ارسلو الغاية الاخيرة بالاطلاق هي ما تؤثره من اجل نفسه فقط (لا من اجل غيره) وتؤثر غيره من اجله . اه وبرهان انه مؤثر من اجل نفسه فقط اي لا من اجل غيره هو انه لو كان مؤثراً من اجل غيره لم يكن هو المؤثر الاخير اي

المطلب الرابع

في اقسام الخير

(٧) انواع الخير مختلفة وكثيرة نذكر لك اخصها :

١- يمكن الارادة ان تنصرف نحوه موضوع على انها تعتبر خيراً في ذاته وحينئذ فهذا الموضوع هو خير مطلق . ويمكنها ان تميل الى موضوع ما لالانه خير في ذاته بل لانه يفضي الى خير آخر

الغاية الاخيرة . واما كون كل ما سواء مؤثراً من اجله فذلك اولاً لان كل ما كان الاول في جنس ايا كان ذلك الجنس هو علة لباقي ما هو تحت ذلك الجنس لان ما يوجد في جنس ما وجوداً مطلقاً هو السبب في وجود ما هو موجود فيه في حال ما . مثال ذلك ان النار هي التي يقال فيها انها حارة باطلاق وهي السبب في وجود الحرارة في موجود آخر حار . والحال الغاية القصوى هي اول سبب القصد او الفكرة اعني انها اول ما يقصد واول المؤثرات . فاذا هي السبب لكل ما يجه اليه القصد اعني انها السبب لكل ما يشتهى من دونها وثانياً لان الميل الشهوي يرجع كل ما يشتهيه الى ما يرتاح اليه اخيراً اعني انه يقصد بكل ما يشتهيه ما يسكن اليه والا اي لو لم يوجه اليه كل الاشياء المشتهاة لكان يرتاح في هذه الاشياء المشتهاة واقفاً عندها وكانت هذه الاشياء المشتهاة التي يخلد اليها وينتهي عندها هي غاية الاخيرة

واما كيف توجه كل المشتريات نحو الغاية الاخيرة وترتقي اليها فقد شرح القديس توما ذلك قال : ان نسبة محبة الغاية الاخيرة في المشتريات كنسبة معرفة المبادئ في المقولات . وعليه فكما ان المبادئ هي اول ما يعرف فكذلك الغاية الاخيرة هي اول ما يشتهى ويراد وكما اننا لا ندع مصدقين النتائج الجزئية الا من جهة ما هي متطبقة على المبادئ الاولى كذلك لا نريد الخير الجزئية الا من جهة ما هي مرتبطة بالغاية القصوى وايضاً كما ان معرفة المبادئ هي التي تحركنا

غاية اخرى ام هل هي مطلوبة من اجل غاية اخرى فوقها . وهذا قد يمكن ولكنه يستحيل التسلسل في الغايات الى ما لا نهاية بحيث لا يكون لتلك الغاي غاية اخيرة لا تتعدى الى غيرها

وذلك لان التسلسل في الغايات التي يترب بعضها على بعض ويناط فعل الواحدة منها بفعل الاخرى هو من الامور المتناقضة . لانك لو رفعت الغاية الاخيرة التي لها في ذاتها الكفاءة والاهلية لاستمالة كل ما سواها من الغايات لرفعت بالضرورة كل متعلق الميل نحو الغايات الوسطى (لانها تطلب من اجل غيرها) ورفعت بالنتيجة كل فعل ادبي ^(١)

(١) م : الفعل الادبي هو الفعل الصادر عن الارادة المختارة مع سبق معرفة الغاية فان رفعت الغاية رفعت الفعل البشري الذي لا يقال فيه انه ادبي الا اذا اعتبر فيه معنى مطابقته او لا مطابقته لغاية

ثم لنا دليل آخر على ان للانسان غاية قصوى بالقياس الى قصده ونيتة كما هو معنى القضية ودليلا ذلك هو انه لو لم يكن لحياة الانسان غاية قصوى بقصدها لكان ميله الفطري الى السعادة ميلا فارغا مطلقا . والحال هذا القول الاخير باطل . فاذا لحياة غاية قصوى

دليل الصغرى ان الميل فارغ ومعطى اذا كان لا يفضي الى حيث يقصد ولا ينال ابدا ما يروي ظمأه . وهذه هي الحال ان لم يكن غاية قصوى للحياة تنتهي عندما وتسكن اليها اشواقها جميعها اذ هذا تعريف الغاية القصوى . ولا سيما وان كل نزاع الى الخير لنا هو من اجل الراحة في الخير . ولهذا سمي غاية لانها الخد الذي تنتهي اليه حركة الميل وتسكن عنده مرتاحة مطمئنة . وان قلت ليس للانسان غاية قصوى لان اشواقه لا تشبع فاجيب : لا تشبع اشواقه لا لان ليس له غاية بل لانه يطلبها في غير مواطنها وهذا ترى طالبيها في الخيرات الزائلة لا يرتاحون بل يلغهم الم وحلقتهم البلبال وقلق الضمير والتلب . اه

فاذا توجد غاية قصوى لها في ذاتها القوة على تحريك الارادة بواسطة الغايات التي ترتب عليها وتتمتع بها . قال القديس توما في ف ٤ من ١ من جزء ١ من قسم ٢ ما تعريبه : لو لم تكن غاية قصوى لم يكن شيء يشتهي ولم يكن فعل ينتهي عند حده بل لم يكن موضع راحة لقصد القائل . ولو لم يكن شيء اول في الاشياء التي هي الى الغاية لم يكن احد يبدأ بفعل شيء ولم يكن للقصد منتهى بل كان يمر الى ما لا نهاية ^(١)

(١) ان كلام القديس توما يلوح مبهما عند اول تأمل لانه نتيجة مقطوعة عن كلام جلي سابق يوضحه لم يذكره المؤلف الا تعريضا لاعتقاده ان المطالع يجتنب بنافذ البصيرة المروية ولكننا ننقله اليك تنحية لفائدة وكشفنا للكتاب عن جلالة قول القديس توما في الفصل المذكور الذي عنوانه في هل من غاية قصوى لحياة الانسان ما تعريبه بحرفه : اذا اعتبرنا الاشياء على ما هي في ذاتها فيجب على السؤال بقولنا انه يستحيل ان يصير المرور في الغايات الى ما لا نهاية (اي يستحيل التسلسل في الغايات) من كل وجه ايا كان ذلك الوجه وذلك لان كل الاشياء التي تكون من ذاتها مرتبا بعضها على بعض اذا ابدت ما هو الاول بينها فلا بد من ارتفاع الاشياء التي هي معدة للاول . وعلى هذا استند الفيلسوف (م : ارسطو) في مقائمه ٣٤ من ك ٣ في الطبيعيات اذ اثبت انه يستحيل ان تمر الطل الحركة الى ما لا نهاية لانه لم يعد محرك اول وهذا اذا رفع فليس للطل الباقية ان تحرك لانها لا تحرك الا لانها تتحرك من المحرك الاول . والحال يعتبر في الغايات نظامان نظام للفكرة او القصد ونظام العمل او الانجاز ولا بد في كلا النظامين من وجود ما هو الاول لان ما هو الاول في نظام الفكرة هو بمثابة المبدأ المحرك للنزاع الشهوي . وعليه فاذا رفعت هذا المبدأ لم يعد النزاع يتحرك عن شيء . ولما ما كان هو المبدأ في نظام العمل فهو ما يتبدأ منه العمل وعليه فان رفعت هذا لم يبق من يتشدد بالعمل . والحال ما هو المبدأ في الفكرة فهو الغاية الاخيرة وما

وحينئذ فالموضوع الذي تميل اليه يسمى خيراً إضافياً لانه مشتهى من اجل غيره وهو الخير المعروف بالخير النافع المفيد . فالخير المطلق هو بالقياس الى الارادة غاية واما الخير النافع فهو واسطة

« ٢ » هي سنة في النفس ان مثلس الخير باذراك ومعرفة اذا فاز بالخير المرغوب يناله منه لذة لان الفوز بالخير المؤثر ينبوع لذات للفائز العارف . وان الارادة اذا انصرفت الى موضوع هو خير قد تقصد مع الخير ما ينالها عن ادراكه من اللذة ايضاً

والموضوع الخير المشتهى يسمونه الخير الموضوعي او الخير الوجودي واما اللذة الحاصلة عن اكتسابه فيطلقون عليها اسم الخير اللذيذ

والخير الذي تميل اليه الارادة مدبرة بارشاد العقل السليم التوجيه يسمى خيراً ممدوحاً . ونحن اذا تكلمنا عن ميل موجود ما وعن غايته فانما نلاحظ ذلك الموجود من جهة تمام طبيعته . كالانسان مثلاً فانه لاشك ان له اميالا كثيرة متعددة حتى يصح ان يقال فيه ان له من الغايات الخاصة قدر ما له من القوى . ولكنتا اذا لاحظنا وجوده وفاعليته من جهة ما هما كاملان تامان فلا بد من القول ان فيه ميلاً

الى معرفة ما دونها من المعارف على اننا استرشد الى ادراك وفهم تلك المعارف بمعرفة الابداء بل ليست تلك المعارف شيئاً آخر غير فيضان واقشار ذلك النور الاول (اي معرفة المبادئ) فكذلك حب السعادة او الغاية القصوى هو المحرك الى غيره من ضروب المحبة وانواعها فكأنما كل ضرب غيره من ضروب المحبة فرع من فروعها وجذوة من ناره او كأنما هي خطوط دائرة وأشعة خارجة منها ومنصرفة جميعها الى محور واحد اعني به السعادة اه

واحداً وله غاية واحدة

(الفصل الثاني)

في غاية الطبيعة الانسانية القصوى

(٨) ثبت لك في هذا الفصل ان الانسان له غاية طبيعية وان ليس له اكثر من غاية واحدة ثم نبين لك هذه الغاية ما هي . فنقول

المطلب الاول

قضية اولى

ان للانسان غاية طبيعية قصوى بالقياس الى مقاصده

وهذه الغاية موجودة حقيقة

القضية تشمل جزئين : الاول « للانسان غاية قصوى بالقياس اليه » والثاني « هذه الغاية موجودة حقيقة »

اثبات الجزء الاول

« ١ » ان الارادة الانسانية تصرف بالضرورة الى غاية لا تناط بغاية فوقها اذ من حد الافعال البشرية ان تكون افعالا مفعولة من اجل غاية . فلو وضعنا ان فعلاً من هذه الافعال يفعل من اجل غاية هي ا مثلاً لحصل احد امرين لا ثالث لهما . لانه اما ان تكون هذه الغاية ا هي الغاية الاخيرة التي تنتهي عندها الارادة وحينئذ ثبت قضيتنا واما ان تكون هذه الغاية ا تؤثرها الارادة من اجل غاية وراها هي ب وحينئذ يعود السؤال عن هذه الغاية ب أي الغاية لاخيرة التي لا ترتقي الى

« ٢ » الجزء الثاني من القضية وهو انه يوجد للافعال البشرية غاية طبيعية قصوى بالوجود المتحقق.

اثبت ذلك ان علم النفس يفيدنا ان للانسان قوى متعددة يصدر عنها افعال مختلفة بحسبها ولكنه يعلمنا ايضا ان الانسان انما هو موجود جوهرى واحد وطبيعة واحدة واقتنوم واحد واعني بذلك ان في الانبياء عدة مبادئ ثانوية للفعل الا ان جميعها يشتت متفرعاً عن مبدأ اول واحد . والحال كل مبدأ للفعل انما يميل بفعله الى غاية . فاذاً المبدأ الاول للفعل في الانسان يميل نحو غاية اول . واما المبادئ المتفرعة عنه فلا يمكنها ان تميل الا نحو غاية مناطة بالغاية الاولى . والحال هذه الغاية الاولى هي الغاية الطبيعية للانسان . هي خيره الطبيعي وسبب كل كماله . والدليل على ذلك . اولاً انه لو وضعنا ان طبيعة الانسان قد يمكن ان لا يكون لما غاية لكن افترضنا هذا تسليماً بنشوش واختلاط في النظام . وهذا تقدير ينطق بظلاله نظام الطبيعة العام ومما يصدع بفساده بوجه احسن هو شرف الانسان الذي مرتبه في اسمى مراتب هذا النظام وثانياً من الممتنع ان يتصور ان ذلك الموجود الذي لاحد لحكمته والذي هو المبدع لطبيعتنا يوجد في نفسنا ميلاً طبيعياً الى لا شيء اسبى ميلاً فارغاً ومعتلاً باطلاً

هو المبدأ في العمل فهو اول تلك الاشياء المدة لغاية وهكذا يمتنع من كلا الوجهين التسلسل لانه لو لم تكن غاية قصوى لم يكن شيء يؤثر الخ كما في المتن الى ان قال واما الاشياء التي لا يناط بعضها ببعض بالذات بل يرتبط بعضها ببعض بالعرض فلا مانع من ان تكون فيها اللانهاية الخ ا .

المطلب الثاني

القضية الثانية

ليس للانسان اكثر من غاية واحدة طبيعية^(١)

(٩) قال القديس توما في ج ١ من ق ٢ س ١ ف ٥ : من الممتنع ان تكون ارادة الشخص الواحد نسبتها الى مختلفات نسبتها الى غايات اخيرة كثيرة وذلك لثلاثة اسباب . السبب الاول لانه لما كان كل

(١) مما يريد بانهاية هنا الغاية القصوى . ومعنى القضية انه ليس يمكن للانسان ان يقصد من طبعه الا غاية واحدة اخيرة ولا يمكنه ان يقصد غايات كثيرة تكون كل واحدة منها غايته الاخيرة اي الخير الذي يلا اشواؤه كلها . واعلم ان الغاية القصوى تعتبر من وجهين . بمعنى التجريد وبمعنى التبيين . اما الغاية بمعنى التجريد فهي معنى الخير او معنى السعادة من حيث يدركه العقل مجرداً عن كل شيء معين وعن كل محل يقال عليه . وهذه الغاية بسمونها الغاية الصورية . واما الغاية بمعنى التبيين واتخصيص فهي معنى الخير قس مقولاً على موضوع معين شخص وحاصلاً (ذلك الخير) فيه بمل تمامه وقيض كماله وهذا بسمونه الغاية المبنية او المبنية . ومدار القضية على هذا الخير او الغاية الاخيرة المبنية (لا الصورية) فالمسألة منحصرة في هل يمكن الانسان ان يحل كل معنى الخير لانه لا في مجموع الخيور جملة كالم والغنى والشهوات الخ بل في كل واحد منها على انه الخير الكلي الحقيقي الذي هو غايته . واذا فهمت هذا اتبعت لك معنى القضية وهو انه من الممتنع على الانسان ان يكون له غايات اخيرة متعددة بقصد عام ودقة واحدة . ولما كان عليه ان الغاية الاخيرة كمال خير طالها وتام امتلاء ورغائه والا ليست غاية عينية اخيرة لان الغاية الاخيرة هي التي اذا بلغ اليها الانسان لا يحتاج معها الى شيء

شيء يؤثر كمال نفسه كان ان ما يؤثره على انه غايته الاخيرة هو نفس ما يؤثره على انه الخير الكامل والمكمل له . فاذا ينبغي للغاية الاخيرة ان تملأ شهوة الانسان الى حد انه لا يبقى شيء مشتى من دونها . وهذا لا يمكن ان يكون ان بقي مفقوداً في كماله الى شيء خارج عن الغاية . وطبيعته فمن المتع ان الشهوة تميل الى شيئين على ان كل واحد منهما هو خيراً من الكامل . اه .

فالتدريس توما يعلمنا ان الغاية الاخيرة ينبغي لما ان تحيط بشواقنا وتستفرغ امانينا حتى لا نترك ارغائنا مزيداً او مشتى آخر . فاذن من المتع ان يكون لنا غايتان اخيرتان او اكثر لان الخير الاول اذا شفى اوار اشواق الارادة وقتاً عطشها تماماً فكيف نطس شيئاً آخر غيره وما الحاجة الى خير ثان وفي الاول كمالها وتتمام رغائبها فليس فيها الى غيره ميل لسكون ميلها في الاول^(١)

آخر . وهذه يلزم ان تكون واحدة لانه ان لم تكن واحدة كان البالغ اليها محتاجاً منها الى غيرها ومتشوقاً معها شيئاً آخر وبطلت الاولى ان تكون عبيطة بكل اشواقه شاقية جميع رغائيه . اه .

(١) فاذا للانسان غاية اخيرة واحدة ليس غير . ونزيد ان كل ما يشوقه الانسان انما يشوقه من اجل هذه الغاية . ولنا عليه دليلان فنقلها عن القديس توما : اما الدليل الاول فلان كل ما يشتهي الانسان فانما يشتهي بسبب انه خير فان لم يشته ذلك الخير على انه الخير الكامل فمن الضرورة ان يؤثره لانه يؤدي الى الخير الكامل لان بداية كل شيء انما هي بعدة غلته ونهايته . فابتداء التكامل ميلاً لتتمامه الذي هو الكمال وتتمام الكمال للانسان غايته الاخيرة

المطلب الثالث في ما هي هذه الغاية

بحث اول

القضية الثالثة

ان غاية الطبيعة الانسانية اذا لاحظناها بمعناها المجرد الحالي من التعمين نرى انها هي سعادتنا^(١)

(١٠) هذه القضية نتيجة المقدمات التي يناها لامطلب جديد ينبغي اثباته لانه من البين ان غاية الانسان الاخيرة هي التي تشفي غلة امياله اتم شفاء . هي الخير الكامل او تمام الخير الذي يتفي منه الشر وكل الشر بجميع ضروره واشكاله ويسكن جميع امانى الطبيعة الانسانية ويشبع جميع رغائبها

والدليل الثاني ان الغاية الاخيرة شأنها في تحريك النزاع الشهوي كذا في الحرك الاول في باقي الحركات . وبين ان الطل الثانية الحركة لا تحرك الا بحسبها تحرك بالحرك الاول . ومن ثم فالمشتيات الثانية لا تحرك النزاع الشهوي الا بالانحار الى المشتى الاول الذي هو الغاية الاخيرة (من ق ٢ من ١ ف ٦)

(١) مم : قد يتناك في حاشية متقدمة ما المراد بالغاية المجردة وما المراد بالغاية المهيئة او الشخصية فالغاية المهيئة هي الموضوع المتخصص الذي تستقر فيه الغاية والمجردة او النفسية Subjectiva هي معنى الخير بحسبها يدركه العقل مع عدم النظر الى محل تلك الطبيعة بوجه التعمين . اما كون الغاية الاخيرة بمعناها المجرد

اثبات الجزء الثاني من القضية وهو ان الموضوع الذي تجدد طبيعته فيه تمام راحتها انما هو الله نفسه الخير الغير المخلوق :

ليس يمكن لموضوع ما ان يكون علة كافية شافية لسعادة الانسان الا بشرط ان يكون ذلك الموضوع بحيث ينيل طبيعة الانسان كل ما هي اهل له من الكمال . والحال هذا شرط لا يتحقق وجوده الا في الله وحده قادراً الله وحده هو غاية الانسان

اثبت الصغرى - بين ان القوى الآلية والحيوانية هي في الانسان خادمة للعقل والارادة . وان الارادة لا تدخل في الفعل الا لاحقاً بالعقل بدافع الموضوع الذي يحضره هذا لما . وعليه فيكون كمال العقل هو اول ما يتعلق به كمال الطبيعة . والحال ان كمال العقل يقتضي معرفة موضوعه الصوري معرفة بالغة اقصى مراتبها ولا تكون معرفة الموضوع الصوري في اقصى مراتبها الا اذا كانت معرفة تأليفية جامعة لماهيات جميع الاشياء المادية وخواصها وشرائعها بعلمها السامية الاولى مع المعرفة التشكيكية التيسيرية لكل ما يرتبط بهذه الاشياء المادية من الحقائق الفائقة الطبيعة والمحموس ونقول بكلام اوجز ان كمال فاعلية القوة الناطقة وتتمام غنائها وانتشارها انما هو قائم بمعرفة العلة الاولى التي هي مبدأ النظام العام ^(١)

(١) م: « ا » قد ثبت لك ان الخيرات المخلوقة ليست موضع سعادة الانسان اية كانت تلك الخيرات . ونزب ذلك ان الذات البدئية هي بجملتها لذة او راحة عن ألم كما يظهر في الاكل الذي هو راحة من ألم الجوع وخلاص من اذى الطوى وليست الراحة من ألم تكون هي السعادة فيحتمل بعد قليل ألم الجوع

تقد وضح لك اذن ان الله وحده هو الموضوع الكافي لتحويلنا السعادة فبقي ان نعلم كيف ندخل في تملك هذا الموضوع اعني باية واسطة

وكذا قل في غيرها من اللذات . ثم لو ان السعادة في مثل هذه اللذات السائلة لكان الحيوان اسعد من الانسان لان الانعام اقدر على الاستكثار من هذه اللذات واحرص عليها واكثر احتيالا لها . وسعادة الانسان يجب ان تكون لا تنفقه به من حيث هو انسان فاعلى يسود فيه الفل على باقي قواه ويدبرها ويسوسها . ليس من اشنع الشائع ان يكون الانسان العاقل سعيداً بعبوديته لآخر المواني فان كانت السعادة ليست بلذات الجسد فارى ان لا تكون بالثروة لانها خارجة عنه لا يتنفع منها الا بقدر حاجته لموز نفسه والموااساء . ولا نيل الاصحاب عن باقي الخيرات لان قصصها قد تبين لك بما رأيت من المتن

ونما شئنا قول الذين يحملون السعادة في دوام ترقى الانسان او النوع الانساني فتبين لك من ان السعادة التي هي الغاية الاخيرة ينبغي ما ان تكون حداً تنتهي عنده حركة النزاع الشهوي والترقي لا الى نهاية لا يكون حداً للحركة اذ ليس له نهاية اوحده كما يدل عليه نطق لا نهاية ثم ما المعنى من هذا الترقى المستمر وعلى اي شيء مداره . ان كان على الخيرات النفسية او الجسدية فقد انقضت لك انها لا تكون سعادة فيها افراداً ولا جملة ثم ان قدر حصول هذا الترقى في النوع الانساني فانه يبقى في الافراد محدوداً ونافصاً وكذلك لا يكون لافراد النوع سعادة

« ٢ » اما كون سعادة الانسان هو الله فقد اقام عليه الماتن برماته السديد من جهة العقل . وللاية عليه بهان آخر لا يرد ولا يتنازع فيه . وهو ان موضوع السعادة هو ما يملأ اشواق الارادة محيطاً بكل اميانيا . والحال الارادة تشاق وتميل الى الخير الكلي اي الى كل خير لان الخير الكلي موضوعها كما ان الحق الكلي موضوع العقل . فاذ لا تمتلئ اشواقها ولا تسكن لميلها الا بادراك الموضوع الذي هو الخير الكلي المطلق . وليس يوجد هذا الموضوع بين المخلوقات وليست المخلوقات يحملها تكون في هذه الحال من الخيرية . بل الله وحده سبحانه وتعالى فاذا موضوع سعادة الانسان ليس يمكن ان يكون غير الله عز وجل

والحال الذي وصفنا به الغاية الأخيرة هو تعريف السعادة وحدها
لان السعادة كما قاله القديس توما لما كانت تمام الخير كانت نافية لكل
شر ومائلة لكل شوق . اهـ . وان قلت اين يكون هذا الخير الكامل
والكافي وأي الاشياء اذا ناله الانسان يحصل به على السعادة الكاملة
والجواب في القضية الآتية

بحث ثان

القضية الرابعة

اذا اعتبرنا الغاية من وجه تميزها ومن جانب موضوعها فليست تكون
في خير من الحيور المخلوقة وانما هي في الله عز وجل^(١)

(١١) القضية تشمل جزئين جزءاً سالباً وجزءاً موجباً وثبت كليهما

هي السعادة الطبيعية فقد بينه الماتن جلياً وتزيد عليه هذا البرهان المستفاد من الرأي
العام والتحمير وهو ان الانسان يدرك من طبعه السعادة الكاملة واذا ادركها ميل
اليها ميلاً شديداً لا يقوى على دفعه ولو اراده . يختلف الناس في تعيين موضوع هذه
السعادة ولكنهم لا يختلفون رأياً في سعادة كاملة في جنسها . عن فرج .

(١) مم : ان الفلاسفة الاقدمين قد خلوا في موضع السعادة واختلفت فيه
آراؤهم فجعلها أبيقور واتباعه في خيور الجسد كالثروة والذائد البدنية . ونقلد
رأيهم في العصر الاخير الماديون والاشفاقيون والحسيون Sensualistes
وطائفة جعلت السعادة في خيور النفس الباطنة . كالم او الخارجية كحسن الميت
وطيب الاحدوثة بين الناس كزيتون واتباعه . ونحو نجوم في العصر الاخير
اصحاب الناطقية Rationalistes وقالوا قولهم . ثم جعلوا غيرهم في خيورات النفس
والجسد معاً . ثم جاء اصحاب المخلوقة فصاروا السعادة قائمة بتام ترفي الانسان والنوع
الانساني الذي يطلق لا الى نهاية . اهـ .

على انفراد فنقول :

اولاً اما الجزء السالب وهو ان الغاية بمعناها العيني ليست تكون
في خير من الحيور المخلوقة بته فدلله ان الموضوع الممتد لان يجعلنا سعداء
يشترط له ان يكون كفيلاً لاملأ . جميع اشواقنا على اتم نوع وان يتم
تملكه براحة وطأنينة وان يكون بحيث يتمكن الجميع من نيله والحصول عليه
والحال ليس شيء من الحيور المخلوقة مستجماً لهذه الشروط . فاذا

ليس شيء من الحيور المخلوقة يقوم موضوعاً كافياً لسعادتنا

اثبت الصغرى . الخيرات المخلوقات على ثلاثة انواع خيرات النفس
وخيرات البدن والخيرات الخارجية . والحال هذه الخيرات بانواعها لا تخلو
من ثلاث نقائص تزيل عنها ضمانه اسعاد الناس فان هذه الخيرات هي
من النقص وعدم الكمال بحيث انها ما ارضت انساناً قط . وهي من
الزوال وقصر مدة البقاء وكثرة القلب والتحول بحيث لا يامن مالكمها من
خوف خسرانها ولا يتخلونائلها من انتزاع البال والمهموم ثم هي من
الاستعصاء والتمتع بحيث لا يفوز بها الا القليلون

فيتضح من ذلك جلياً ان ليس خير من الحيور المخلوقة يستجمع
الشروط المطلوبة للسعادة الوجودية

ثم ليس مجموع هذه الخيرات المختلفة يقوم على جعلنا سعداء
بالسعادة الكاملة . ذلك ان عجز هذه الخيرات عن جعلنا سعداء لا يتأق
عن كبتها بل عن صفة كل خير على ما هو في ذاته في مجموعها لا يزيل ما
في كل خير من النقص الطبيعي الملازم له

سعادة الموضوع توثق الانسان حظ سعادة النفس^(١) فالتقصية التالية

وان قلت لا بد من الفرق بين سعادة الانسان الطبيعية وسعادته الفائقة الطبيعية لان الاولى تكتسب بقوة الطبيعة وبمساعدة طبيعة والثانية لا سبل الى الفوز بها الا بمساعدة النعمة الفائقة الطبيعية . والحال ان الله هو موضوع السعادة الفائقة الطبيعية . ناداً لا يكون الله موضوع السعادة الطبيعية قياماً للفرق بين كلنا السادتين بل موضوع السعادة الطبيعية في موضوع احط رتبة . يجب متكرين النتيجة لان الله كما انه مصدر النظامين نظام الطبيعة ونظام النعمة فكذا هو غاية النظامين . لا تتم السعادة في كلا الحالتين الا بالوصول الى الله والاتحاد به . وهذه حال الجواهر الناطقة ومائر الارواح . ولما كان كل خير دون الله هو دون الجواهر الناطقة والروحانية كان ان ذلك الخير ايا كان لا يقوى على تكبير ما هو فوقه وبالنسبة لا يملح لما غاية . وما احسن ما قال القديس اغسطين حيث قال سيف ف : من مدبته الله . وجب ان يخلق الانسان (وكذا باقي الجواهر الناطقة) في حالة يكون بها اشرف من باقي الخلائق ويترن بجزية بفعل بها جميعها حتى يدرك بالتدريج به يشرف باقي الخلائق الشيء الذي يشرف باقي الموجودات . اهـ

واما الفرق بين السعادة الطبيعية والسعادة الفائقة الطبيعة فليس يكون في نفس الموضوع بل بكيفية التوصل اليه وامتلاكه وتفاوت الكمال بينهما . فان الله يتم امتلاكه على نحوين على نحو ما يملك هو نفسه بمعرفة نفسه ومحبة نفسه وعلى نحو ما تطبق الطبيعة فملكه بمعرفة بالنسبة اقصى ما يمكن للعقل ان يتوصل اليه وبمحبة اشد ما يمكن ان يشربها قلب الانسان . ولا يخفى ما بين التوعين من الفرق وتفاوت الشرف . فالسعادة الطبيعية قائمة بنوع التملك الثاني الذي يرفع الانسان الى غبطة الخسوع وطمانية الاستسلام لله واتم التعلق به . واما السعادة الفائقة فانها هي قائمة بنوع التملك الاول حيث يرفع الانسان بالنعمة الى حظ مشاركة الله في معرفته نفسه . ومحبة نفسه ومشاركته في نفس حياته بقدر ما يمكن للطبيعة ان تقبله بواسطة النعمة من قبض ذلك الخير . اهـ

(١) مم قد مر بك ان السعادة إما مادية ومن جانب الموضوع وهي نفس

تفيدك الجواب عليه :

المطلب الرابع

في انه باي فعل يقوم ملك السعادة النفسية

بحث اول

القضية الخامسة

ان الانسان يتولج ملك السعادة بفعل العقل

— شرح القضية ثم اثباتها —

(١٢) « ١ » ان للطبيعة الانسانية عدة قوى فيتم لها كمالها الاخير

باستعمال تلك القوى وذلك لان استمدادات الفاعل تتم بالعمل

« ٢ » اما القوى الحيوانية اي الحسية فهي خاضعة للقوى الناطقة

وخاضعة لها فينتج نتجاً واضحاً ان كمال الطبيعة الانسانية يجب ان يحصل

بكمال القوى الناطقة

« ٣ » القوى الناطقة اثنتان العقل والارادة فاي هاتين القوتين

تتعلق بفعلها السعادة السامية . هي مسألة اختلفت فيها آراء الفلاسفة

فالقديس بونا فكتورا يعلق السعادة بالعقل والارادة معاً واما القديس توما

فبالعقل ودون سكوت فبالارادة . وقد يكون ان آراء أئمة المدارس

هؤلاء الثلاثة لا تختلف فيما بينها الا من وجه الاعتبار . وكيفما يكن فالتا

موضوع السعادة وإما صورية ومن جانب النفس وهي العقل الذي به تتم السعادة

الموضوعية وتتم بها . اهـ

اولما ان الله ليس يكون موضوع العقل العملي^(١)

وثانيها ان الاستبصار في الحقيقة اي استقصاء التأمل فيها شيء مرغوب فيه من اجل ذاته وبخلاف ذلك افعال العقل العملي لانها ملحوظ اليها بالقياس الى الغاية التي من اجلها تلاحق الارادة هذه الافعال وتنجزها وثالثها ان الذي يزداد به الانسان قرباً من الموجودات التي هي فوقه انما هي المعرفة النظرية

(١) مم : اثبت القديس توما القضية التي نحن بسددنا بثلاثة براهين قال :
اولما ان كانت السعادة فضلاً يجب ان تكون اشرف الافعال واشرف فعل من افعال الانسان هو ما كان لاشرف قوة ووارداً على اشرف موضوع . والحال اشرف قوة هي العقل واشرف موضوع للعقل هو الخير الالهي . والخير الالهي ليس بموضوع العقل العملي (مم لان الله لا يدرك ليحتمل) بل موضوع العقل النظري . وثانيها ان السعادة النظرية مؤثرة من اجل نفسها ولما فعل العقل العملي فمؤثر لا من اجل نفسه بل من اجل العمل . والعمل نفسه مؤثر من اجل غاية من الغايات . فبين اذ ان الغاية الاخيرة لا يمكن ان تقوم بالحياة العملية التي يمتثل بها العقل العملي . وثالثها ان الحياة التأملية المشاهدة يشترك الانسان فيها مع من فوقه كالله والملائكة وبضامي الارواح والله بالسعادة . واما الاشياء التي يمتثل بالحياة العملية فالحيات تشارك فيها الانسان ولو على وجه انقص واقل كالأول . فينتج ان السعادة الاخيرة الكاملة التي نرجوها في الحياة الآتية هي قائمة خصوصاً بالمشاهدة . ولما السعادة الناقصة كالتى يمكن الحصول عليها في هذه الحياة فهي قائمة بوجه اولي واصلي بفعل التأمل وبوجه فرعي وباشبع بفعل العقل العملي الذي يرتب افعال الانسان وشهواته . اهـ

المطلب الخامس

نتائج قطعية مقررة

(١٤) « ١ » قد قررنا حقيقتين الاولى ان الله هو الغاية القصوى الموضوعية (اي الوجودية) للطبيعة الانسانية
الثانية ان الوسطة التي بها تتوزع الطبيعة الانسانية بغايتها القصوى للموضوعية هي التأمل في الله بالعقل واستقصاء نظر البصيرة فيه وان هذا الاستبصار في الله هو هو السعادة المقولة صورية للانسان ولكنها بمحصر الكلام غاية مرتبطة بغاية كما قاله القديس ثوما *Finis sub fine* ^(١) (غلية تحت غاية)

« ٢ » لعل قائلاً يقول ان كانت السعادة فعل العقل النظري فما عساه يكون العمل الذي تقوم به الارادة في تلك غايتها . فيجب ان الحب الاخير الذي يبتسنا الى الله والنعمة التي تنعم بها الارادة بسبب هذا الحب لا يقومان ماهية السعادة كما رأيت . فان اللذة التي تلتذ بها في الملوكوت انما هي نتيجة طبيعية حاصلة عن تلك الغاية وعاقبة الفوز بها . ولكنها ليست الا نتيجة وثمره لأنه ان كان هذا الفرح خيراً قائماً هو كذلك لأن فاعلية العقل التي ولدته هي في الحقيقة كالطبيعتا الناطقة البالغ اقصى مراتبه
(١) مم : ويريد بقوله غاية مرتبطة بغاية انها غاية متوسطة لاحقة لحماً بالغاية القصوى لان الغاية الموضوعية هي الغاية الموضوعية اي الله . واما التأمل في الله فهو الفعل المدرك للغاية ادراكاً قريباً فيكون الاستبصار آخر الوسايط المدركة للغاية الموضوعية وهو بالقياس الى الانسان غاية ولكنه لا يتم كمال هذه الغاية الا بموضوعها الذي هو الله . اهـ

واما دليلنا على ان الفعل الذي تستولي به الطبيعة الانسانية على السعادة استقبلا صوريا لا يمكن ان يكون فعل الارادة فهو هذا :

ان فاعلية الارادة تكون في إحدى حالتين حالة ميل نحو الغاية وحالة سكون ميلها هذا في الغاية . والحال لو وضعنا الارادة في وقت ما في حالتها الاولى اي في حالة النزاع الى الغاية وفي حالة حركتها سعيًا نحو الغاية ثم فرضنا بعد ذلك انها خرجت من حالة حركتها نحو الغاية الى حالة سكونها في الغاية فنسأل كيف تم للارادة هذا الاجتياز والانتقال من حالتها الاولى الى حالتها الثانية فمن البين انه لا بد ان يكون عرض لها تغيير في استعدادها بالقياس الى الغاية وما عساه يكون هذا التغيير الطارئ على الارادة اليس يكون ذلك التغيير هو نفس مثلها بحضرة خيرها واتصالها به بفعل العقل

فيتضح ان الفعل الذي به تحوز الطبيعة الانسانية غايتها الاخيرة حوزًا لحًا وبلا واسطة او الفعل الذي يتم لها به الاستقبلاء الحقيقي على غايتها القصوى انما هو فعل العقل

هذا واما الارادة فيتطابق بها اللذة التابعة للسعادة واللازمة عنها لان السعادة على ما قاله اغسطين هي الفرح بالحقيقة اي لان الفرح نفسه هو تمام السعادة .
ثم ان اول من يدرك الغاية هو العقل ثم تتبدي في الارادة الحركة الساعية اليها . فاذا اول من ينبغي ان يفوز بالغاية هو العقل ثم ينال الارادة الحظ الحاصل عن حيازة الغاية وبلوغها . واعني بذلك الحظ اللذة والتنعيم . فيكون ان ماهية السعادة التي هي الاتحاد بالله بفعل العقل تكمل بتنعيم الارادة وسكونها في الغاية المحرزة كما تكمل ماهية الاشياء بخواصها ولواحقها اللازمة لها .

فان صح ان الفعل الذي به تحوز النفس ملك غايتها بوجه صوري هو فعل عقلي ينفسح لنا مجال للبحث التحليلي عن هذا الفعل العقلي هل هو فعل العقل النظري او فعل العقل العملي فنقول جواباً على ذلك :

بحث ثان

القضية السادسة

ان السعادة الصورية او النفسية تتحقق بفعل العقل النظري (١٣)
انا بادرك بثلاثة اعتبارات تكفل لك تزكية صدق ما اوجبناه في منطوق هذه القضية

(١) مم : ليس العقل النظري والعقل العملي بقوتين مختلفتين في النفس كما هما العقل بالقوة والعقل الفعال . او العقل والارادة . وانما هما اسماء العقل النظري والعقل العملي قوة واحدة بينهما تختلف تسميتهما باختلاف غايتيهما او غرضهما . فالعقل يسمى نظريًا اذا كان يقصر فعله على تأمل الحق والاستبصار فيه من غير ان يوجه ما يدركه الى العمل او يرى الحق والخير على ان الخير حق من دون ان ينظر في الخير الى وجه عمله . ويسمى العقل عمليًا اذا اضاف الى ادراك الحق والخير وتوسيع نظر التأمل فيهما وجه مسموية الخير مرتبًا الحق المنطور والخير المدرك الى العمل ومدبرًا نوايس العمل . وعلى هذا المعنى يكون ما يعرف بالتغيير اي الحكم بالوجوب او الترك الخ هو فعلاً من افعال العقل العملي فيحصل من تعريف العقل النظري والعمل ان سعادة الانسان للصورية ليست تكون بفعل عقل عملي بل فعل عقل نظري وذلك لان الخير الاعظم الذي هو الله هو خير معقول لا معمول (شأنه ان يعمل) فاذا يجب ان يدرك بالعقل المتعقل المتأمل لا بالعقل المدبر للعمل .

المطلب السادس

خلاصة ونتيجة

(١٥) ان غاية موجود ما هي العقل الذي هو غاية ما يمكن لطبيعته الوصول اليه من الكمال والحال ان مثل هذا العقل في الانسان انما هو معرفة الله باستقصاء البصر والتأمل فيه فاذا هذه المعرفة تقوم فغاية الانسان اي سعادته الطبيعية

ولكن كمال شيء ما وفعله ما يشترط له بوجه الغنوم ثلاثة اشياء : الموضوع والحل او مبدأ الفعل والفرح الذي يكون الفعل مصدره ومجلبه له . أما بالقياس الى الموضوع ففعلنا يكون في نهاية نفاسه وغاية كماله لأن هذا الموضوع هو الله . فاذا الله كمال طبيعتنا وغايتها الموضوعية الوجودية واما من جهة الحل او مبدأ الفعل . فالغاية النفسانية لطبيعتنا هي صرف عمل عقلها اي استقصاء نظر ذهنها في موضوعها الأسمى والاشرف وهذا ما نسميه الاستبصار او استقصاء التأمل في الله

واخيراً من جهة الفرحة فلأن النعمة التي تتم بها ارادتنا بسبب اتحاد طبيعتنا بنهايتها القصوى فهي اي تلك النعمة او الهناء قسم من الغاية ولكنه لما كان كل فعل يفرض الموضوع الذي يميل هو اليه وجب القول ان الغاية الاخيرة بالاطلاق هي الله . واما الغاية النفسية او السعادة القائمة من جانب النفس . وما يتشأ عنها من اللذة والفرح فانما ذلك ليس

غاية مطلقة بل غاية بالاضافة اي منوطة بغيرها Finis sub fine غاية تحت غاية او غاية على القصد الثاني (م : تبعاً لتعبير بعض حكماء العرب)

اعتراض

(١٦) ان العبرس الذي بسطناه في غاية الانسان يثير هذا الشك وهو :

لو ان كل غاية متوسطة او منوطة بغيرها تستمير قوتها وفعلها من الغاية القصوى لكان يتمتع علينا ان نتوخي بارادتنا شيئاً ما لم يكن الله نفسه الموضوع الاول لمعرفتنا وجننا والحال لا يشهد لنا الضمير ان معرفة الله وجهه هما في مبتداً ومصدر كل افعال ارادتنا

فوجب لا ننكر ان الانسان لا يستحضر دائماً غايته القصوى بتصوره الموجود الالهي تصوراً صريحاً ولهذا ترانا قد نهينا في صدر بحثنا هذا الى ان تصورنا للغاية على ضربين تصور مجرد خالٍ من التبيين وتصور عملي وشخصي (عدد ١٠) والغاية التي تسيطر على افعال ارادتنا وترتبها انما هي الغاية بمعناها الاول اي مجرد . بل زد على ذلك ان هذه الغاية وان بصورتها المجردة الحالية عن التبعين ليست تكون مرادة دائماً بالارادة العقلية والروية ولكنه من المقرر ان كل خير من خيرات الارادة فلما ان يكون هو الخير الكامل بعينه واما ان يكون خيراً جزئياً مما لا يصلح ان يكون متوخي للارادة الا بشرط ان يكون مرجع تعلقه الى الخير الكامل . ومن هذه الجهة يصح القول ان شوق الخير الاعظم هو المحرك والباعث لكل افعالنا الارادية

المطلب الثامن

في الشروط المطلوبة لتحقيق السعادة

(١٨) قد يسئ لنا لك بيان القضية الاساسية بخصوص ماهية

والحال تلك الله الخبير المعقول لا يتم مجازة طبيعية او قبض مادي . فاذاً لا يتم الا بتملك القوى الشريفة له . والحال لا يتحقق في فعل الارادة او المحبة كل معنى التملك لان خير ارادة الانسان خارج عنها واما خير العقل النظري فهو داخل فيه لانه يتأمله لان المعروف في العارف كما رأيت في علم النفس . فاذاً السعادة الكاملة تقوم ماهيتها بفعل العقل المروي والتأمل في الموضوع بعين الشاهدة كما قاله القديس توما . والحال ان معرفتنا الله في هذه الحياة وان كانت معرفة بالرموز وبطريق الانتقال الذهني ومن قبيل التشكيك والمناسبة فهي لا تزال يصدق عليها اسم المعرفة بالمتن الحقيقي . فاذاً ان كانت شاهدة الله سعاده كاملة لانها معرفة كاملة بالاضافة اليها فالمعرفة التي نعرف بها الله في هذه الحياة واعني بها المعرفة الصحيحة التي يرشد اليها العقل السليم والوحي جدية بان توصف بشي من السعادة الناقصة . لانها اذا استجمعت الشروط المطلوبة بان اعتقدنا ان الله مبدأ كل شيء وغاية كل شيء وانه غايته القصوى واننا في هذه الحياة في حالة عراك وجهاد سعياً الى عمل الخير وتحاشي الشر وحفظ النظام الادبي الذي نستحق به السعادة ونحجب مخلفته التي نستوجب بها العقوبة فهذه المعرفة المتقربة بالحب وبحفظ النظام والحمايا مما يزيننا بكل فضيلة في جدية بان يطلق عليها اسم السعادة غير الكاملة لانها ترشف النفس من كأس الرجاء شيئاً من هذه الحياة السعيدة الآتية

والخلاصة ان غاية الانسان القريبة في معرفة الله وحفظ النظام الادبي . وهذه الغاية القريبة واسطة مطلوبة وكافية لتأديتنا الى الغاية الاخيرة . اما كونها مطلوبة فلان الانسان لا يمكنه ان يدرك غاية هذا النظام التي هي السعادة باضال مخالفة للنظام . ثم لان الله لا يمكنه ان يعطي السعادة لعداءه الذين لم يسعوا الشروط التي

السعادة وزكينا صحتها بالبرهان فبقي ان نبين الشروط التي بها تتحقق هذه السعادة فنقول :

« ١ » الشرط الاول المطلوب لتحقيق السعادة هو استقامة الارادة او العصمة من الخطأ وذلك ان الحب الذي تؤثر به الارادة غايتها القصوى يشمل من طبعه الحب الذي يميل به الى الوسائط المؤدية الى الغاية والحال ان حب الغاية والوسائط المؤدية اليها لا يكون مرتباً على الوجه الذي يقسّمه النطق اذ لم يكن حب الوسائط منوط بالنطق بحسب الغاية

والحال تعليق حب الوسائط بحسب الغاية ليس بشي آخر غير استقامة الارادة فاذاً استقامة الارادة من الشروط المطلوبة لحالة السعادة

« ٢ » والشرط الثاني المطلوب لتحقيق السعادة الكاملة هو ان تكون السعادة غير زائلة وفي امن من فقدان . وذلك ان مقتضيات السعادة الكاملة ان تسكن عندها اميال الارادة الطبيعية راضية بها .

علق على حفظها السعادة . واما كونها كافية فلاه الانسان اذا بذل جهد مستطاع فيه ترتيب افعاله على وجه لا يخرج به عن الاعتدال وعما يقسّمه النظام الادبي فانه يسعى تدريجاً نحو غاية النظام ثم لان افعال الانسان ان كانت بحيث يرضى الله بها وتسربها نفسه فهي تجعل الانسان اهلاً للسعادة الآتية ومستحقاً للفوز بها (فرج) ولا يخفى ان الواسطة تستمد خيريتها من الغاية فتشاركها في شيء من تلك الخيرية والحال هذه الغاية القريبة التي ذكرها الماتن والعلامة فرج هي الواسطة المطلوبة والكافية للفوز بالسعادة . فاذاً يصح القول بان الانسان سبب هذه الحياة بنال شيئاً من السعادة او يكون سعيداً بالسعادة غير الكاملة . ا .

ولو ضرباً من التحريك الضمني والقوة^(١)

المطلب السابع

في السعادة في هذه الحياة الحاضرة

(١٢) ان الانسان ما دام في هذه الحياة الحاضرة ليس يرى من تكامل انتشار وجوده ونموه حظاً يزيل عنه لوعة الشوق والاحتياج ويحمل نفسه في هناء من السعادة وراحة من التعب المستمرة التي لا ينقصها اضطراب

فان السعادة الحقيقية العظمى ليست ممكنة الحصول له الا في حياة آتية . الا انه قد يصدق بمعنى ما القول بان السعادة واحوال الحياة الدنيوية ليسا شيئين متعاندين متنافيين بل يمكن جمعهما واطلاق لفظ السعادة على احوال هذه الحياة^(٣)

(١) م : سوف ترى في عد ٢٢ كلاماً مسيحياً دقيقاً في السعادة الطبيعية . اه
(٢) م : من الشروط المطلوبة ضرورة السعادة الكاملة ان تكون مستمرة وفي أمن من فقدان وليس في هذه الحياة غير ما يطلق عليه لفظ السعادة تصدق عليه هاتان الصفتان . أما الفضيلة فليست من الثبات بحيث لا يخشى خسارتها وذلك لتعلقها بالارادة السريعة التقلب في اختياراتها . وأما العلم فقد يمحونوره الضلال وتزعمه بد النسيان . وأما ما سوى هذين من الخيرات فسرعة زواله اوضح من ان تبين . فاميك عن ان هذه الخيرات الاخيرة لما كانت من الخيرات المادية كانت عاجزة عن ان تطفى نار اشواقنا واميال نفسنا التي هي فوق المادة . فبقي ان السعادة الكاملة ليست تكون في هذه الحياة الدنيوية وهذا ما ذهب اليه افلاطون خلافاً لارسطو الذي كان يحمل السعادة في الفضيلة والحكمة مع صحة البدن

قال القديس توما : يقال في البعض انهم سعداء في هذه الحياة إما لرجاء نيلهم السعادة في الحياة الاخرى وإما لاجل حصولهم على قسم من السعادة من جهة انهم يتمتعون بشيء من حظ التمتع بالخير الاعظم . يظن الناس ان في هذه الحياة ضرباً من السعادة لان فيها ضرباً من الشبه بالسعادة الحقيقية ومن هذه الجهة لا يكونون في ظنهم على ضلال من كل وجه . اه^(١)

ولطف الخواص والثروة والاعوان وحسن الاحدثة في الناس والنجاح في الاعمال وجودة الرأي وصحة الفكر والاعتقاد والبراءة من الخطاء الخ وقال هذا الفيلسوف قبل موته : ولعلت باكيًا ناعماً وعشت شاكاً مرثياً واموت جاعلاً . وماذا يكون مصيري فلست اعلم . يلموجود الموجودات ارحمني . الا ان هذا الفيلسوف يسكت ملياً عن حالة النفس بعد انفصالها

(١) م : وما قاله هذا الملم الملائكي منشوراً منفرداً في خلاصته وخصوصاً في ص ٥ من جزء ١ من قسم ٢ يوضح ان الانسان يمكنه حتى في هذه الحياة ان يحصل على السعادة المعروفة بالسعادة غير الكاملة واليك برهانه على ذلك : كما ان السعادة الكاملة تقوم بكل الاشتراك في الخير الاعظم فكذلك السعادة غير الكاملة تكون في بعض الاشتراك في هذا الخير . والحال ليس الانسان من البعد عن الله في هذه الحياة بحيث لا يستطيع ان يشترك في هذا الخير الاعظم ما تكم به ضرباً من الاشتراك بان يعرفه ويحبه ويتقدي به نحواً من الاقتداء بحسب طاقته ومكنته . فاذا يمكن للانسان ان يتل شيئاً من السادة في هذه الحياة الدنيوية يعرفه اياه ومحبه له ويحفظ وصاياه . على ان هذه الاعمال هي وحدها الطريقة المثلى للفوز بالسعادة الاخيرة الكاملة التي هي مشاهدة الله وجهها الوجه والحظ السامي الحاصل عن هذه المشاهدة الدائمة التي لا تزول ولا خوف عليها ان تزول . وقد اتضح لك كيف ان ماهية السعادة النفسية الكاملة هي قائمة بفعل العقل النظرية في المشاهدة . وذلك لان موضوع السعادة الكاملة هو الله الخير الاعظم المعقول .

والحال ان هذه الاميال الطبيعية تناسب المعرفة الناطقة وتنافس بها والمعرفة الناطقة لا تحصر الوجود والسعادة في ضمن مدة من المدد بل تضرب صفحا عن تعيين كل حد من حدود الزمان وتستغرق كل آن

فاذا ميل الطبيعة بشوقها الى الوجود والسعادة لا يمكن ان يفوز بمشتهاه وتقام رضاه الا اذا كانت السعادة ثابتة لا يستترها ذوال وزهوق ثم لا ترى ان النفس وان قدر فوزها بالسعادة الكاملة فلا يطيب لها بال ولا تستب لها فيها راحة دقيقة من الزمان ما لم تكن على يقين من ان سعادتها شأنها الخلود وحققها الدوام سرمداً

« ٣ » اما هل اتحاد النفس بالجسد يكون هو ايضاً شرطاً مطلوباً بالضرورة لحالة السعادة الكاملة فنجيب

١ انه من المحقق ان الجسم ليس من مقتضيات اللازمة لماهية سعادة النفس هذا من جهة اولى

ب واما من جهة اخرى فان اتحاد النفس بالجسد لما كان شيئاً طبيعياً لم يكن من المسلمات المقبولة ان عود اتصال النفس بالجسد بمعد انحلال المركب يكون مانعاً من حصول السعادة الكاملة او قادحاً بها

ج بل الاخرى ان يقال بانه يشبه ان يكون اتحاد النفس بالجسد من مقتضيات الطبيعة الانسانية فلو لم يكن للجهاز الآلي الانساني حصه من العمل يقوم بها في تكيل قوى النفس الشريفة لكان يحق لنا القول ان في اتحاد المركب مخالفة للطبيعة (كما مر بك في علم النفس)

وهنا يرد علينا اعتراض متصيد من كيان المركب الانساني على ما ذهب

اليه القديس توما وهو :

(١١) اعتراض . كتب القديس توما في خلاصته في رد الام قال : ان النفس كلما تخلصت من العوايق الجسمية كانت اكمل . ذلك لان العلم الاسمي لما يقوم بمعرفة ما كان اشد تنزهاً عن المادة والاستقامة الالهية تنافس شدتها بشدة نشاط الارادة وحرصها في كبح جماح الشهوات البهيمية فيلوح اخذ ان النفس ابعد من ان تثقل عند انفصالها من الجسد وانما هي تعجز بهذا الانحلال نفسه كمالاً . اهـ .

الجواب الاول : نعم الجسم الانساني يكون عائقاً يحول دون انتشار القوة الفاعلة العليا في النفس ولكن هذا ليس مما لا منلص منه ولا مندوحة عنه لان مثل تلك العوايق نتيجة حاصلة من باب الحدوث عن نقائص البدن الذي يقوم في الوقت الحاضر بخدمة النفس

وثانياً يجب التمييز بين كمال النفس المنفصلة بالكمال المطلق وبين كمالها بالكمال الاضافي . فان طريق المعرفة ان كانت روحانية بحتة فلا ينكر انها باطلاق الكلام اشرف من الطريقة النفسية التي تتم بمشاركة الآلات الجسمية . ولكنه يقال في مثل سائر : ان ما هو الاحسن كثيراً ما يكون عدواً للخير . فان طريقة المعرفة ان كانت متسامية في الشرف قد تكون نقصاً بالقياس الى النفس اذا كانت درجة النفس من الاستعداد لا تؤهلها الى القيام بمثل هذا العمل الشريف بل كانت عاجزة عن الاضطلاع به

المطلب التاسع

في الصفات العارضة للسعادة

(٢٠) يلوح ان حال السعادة الكاملة تستدعي بعض صفات عارضة ومتممة . فانه بعد البحث الذي نفرض تحققه بفعل من لسن القدرة السامية ولكنه (اي هذا الفعل) طبيعي للعناية الالهية يحصل ان القوى الحسية اذا تعرضت من كمورات النقائص التي تلازمها في هذه الحياة تستعمل فاعليتها باحسن ما تطيقه من الاستعمال على وجه ملائم لما تري اليه همم القوى الشريفة وهي مطلقة الضمان . فلن تلك الشهوات تستسلم للارادة وتعطيلها قيادها مؤتمرة بامرها بحيث يستحكم الترتيب ويطرد اتساق التآلف التام في جميع ظهورات الحياة الانسانية وحينئذ فالجنم يستمد من النفس السعيدة فيض الكمال والبهاء والفرح والانسان اذا استوى في حال السعادة يجد مقاماً ملائماً لحالته الباطنة ثم لا يبعد ان ملاذ حياة الاجتماع لا تنفوت الانسان الرابع في نار النبطة بل يقرب من الصدق انه ينعم بافراح المعاشرة الاجتماعية . اهـ

المطلب العاشر

في ان غاية الانسان غاية فائقة الطبيعة^(١)

(٢١) ان الانسان وان انزلنا انه باقى على حاله الطبيعية من دون

(١) م : ترى ان المؤلف قد اوجب ان غاية الانسان غاية فائقة الطبيعة وان الغاية الطبيعية لم تكن في الواقع الوجودي الا من الوميات التي كان يمكن ان تكون . وان البحث عنها بحث عن الممكنات الفرضية . ولكنه لم يثبت ما اوجبه

ان تذهب مع ذلك اشواقه خائبة خاسئة فالسعادة كانت تكون له ميسورة بادلة فلسفية بل كأنه يحيل المطامع في يقين هذه الحقائق المسلمات على موارد اثباتها في علم اللاهوت . ونحن ننبه المطامع الى ان الادلة العقلية التي يوردها ائمة اللاهوت لا تثبت ضرورة الوحي اذلة صادقة بان غاية الانسان الحاصلة هي غاية فائقة الطبيعة لا طبيعية واننا نذكر لك هنا بعض تلك الادلة نقلاً عن القديس توما واثبت لم يكن من حق الفيلسوف الكلام عليها قطعاً فنقول

اولاً ان التنزيل على الانسان من الامور النافعة والضرورية . قد اتضح لك مما رأيت في المتن ان غاية الانسان القصوى هي الله وحده دون ما سواه من كل موجود مخلوق ومن ثم يشعب على الانسان تيمناً واجباً وضرورياً ان يصرف الى الله جميع نياته ومقاصده ويصرف في جميع افعاله تصرفاً يضمن له بلوغ تلك الغاية . والحال لا يمكن للانسان ان يوجه مقاصده ويصرف جميع افعاله نحو الله ما لم يعرف الله فاذا سبق معرفة الله ضروري له بلوغه غاية وغلاصه

والحال ما يمكن للعقل ان يتوصل اليه من معرفة الله بمجرد قواه لا يكفي لهذه الغاية بدليل ما روي في العصر الخوالي من تنافقات جلة حكام العالم واحبا لهم الشيعة في الله وفي صفاته وفي غاية الانسان بما حققه اشيا بقوله ف ٦٤ : ان المعبين بدونك يا الله لا ترى ما اعدونه لمن يتقونك (الآية)

فاذا لا بد من تنزيل يد خلل العقل الانساني في ما هو غاية في الوجوب وفي ما الانسان اليه في نهاية الاحتياج كما هو خلاصه وبلوغ غايته . والحال الوحي الذي كان لا بد منه للانسان وقد انزله الله حقيقة كما صوف ترى نيته في علم اللاهوت (هذا ادعي) بلما ان غاية الانسان غاية فائقة الطبيعة وان الغاية الطبيعية التي كان يمكن ان تكون لم تكن ولم توجد لان الانسان بمقتضى تعليم الوحي قد رقي منذ دقية خلقه الى حالة فائقة الطبيعة

ثم لا يخفى ان حكمة الشر بما نشطت اليه ممها الشفاء من سامي المذارك وجهد المحاولات بقيت فاصرة عن معرفة ما هي في غاية الاحتياج اليه وما كان يجب ان يكون من ادنى الامور الى متاولها لانه من اخر الامور لما وادو اقرب اليها من نظر عينها واعني به غاية الانسان التي يشمر من نفسه ميلاً اليها متغلباً لا يدفع واننا

محكمة الا ان ما كان يمكن ان يكون ليس بكان لان الله منذ اول دقيقة خلق فيها الانسان هياً له ولنسله غاية فائقة الطبيعة اعني غاية هي فوق ما

نرى في كل عصر من الاجيال الخوالي ان اعيان الحكماء قد استفدوا طاقة جهدهم في معرفة هذه الغاية وصرفوا اليها اعتكافاً وقلوباً فيها وجوه الرأي واستقصوا فيها الدلائل والمحاولات وقل من استشعر بها من وراء حجب الابهام - فعندي ان عجز الحكمة الانسانية عن معرفة هذا الامر الاسامي واضطراب آرائها فيه وتناقض مذاهبها بخصوصه كل ذلك يلزم عنه اخذ لمرتين - اولها ان الغاية الالهية تلبس عابثاً بالعقل الانساني وانما جعلته سبيلاً الفطرة اوكدت في نفسه من الجهة الواحدة شملة تدرك الموجود الكلي والغير الكلي وطبعت في قلبه ميلاً شديداً الى الظهور وفرضت عليه سنة طبيعية تلزمه بادراكه - ومن الجهة الاخرى زلزالاً (احية الغاية الالهية) منعت عنه بلوغ تلك الغاية لانها صغرتهما عن فهمه فكاد العقل يتهدى الى كل علم الا الى ما كان من اهم الامور واحوجها - والغاية الواجب بلوغها اوجب الاشياء انجلاء والانكشاف على انها اول ما يدرك في الافعال لان اول الفكرة آخر العمل واول غرض يقصده العقل ويوجد من اجله الفعل - وهذا التقدير كفري - والامر الثاني ان تكون غاية الانسان ليست غاية طبيعية تدرك بمجرد قوس العقل ولهذا تاه العقل عنها لانه يطلبها في غير محلها بل كانت غاية الانسان فائقة الطبيعة والعناية قد كشفت عن حياها قناع الظلمات بنور الوحي والتزليل - فكما يستل على ضرورة الوحي من تسامي الغاية الموضوعية (التي هي الله) عن مدارك العقل الجبلي الطبيعي فكذلك يستدل على كيفية ادراك تلك الغاية القصوى وعلى حالتها وحالة طالبها من عجز العقل عن ادراكها بمجرد قواه الطبيعية - فحال تلك الغاية وسالة طالبها هي فائقة على حالة الطبيعة - فاداً غاية الانسان ليست بطبيعة بل فائقة الطبيعة ويتجلى لك هذا من المدد الاتي فتشبعه

ثانياً قد وضح لك مما رأيت في اثبات ان الغاية القصوى الموضوعية لو المادية هو الله وحده وان الغاية النفسية او المورية هي تلك النفس ذلك الموجود بأشرف فعل من اشرف قواها تملكاً يناسب الطبيعة والموضوع - والحال ان اشرف فعل

يمكن لكل طبيعة مخلوقة ان تقتضيها او تطبقها - وقد أمده في الوقت نفسه من اشرف قوى النفس هو فعل العقل والتملك الذي يناسب العقل والله هو الادراك العقلي - لان الله لا يملك الا بالادراك لانه غير معقول - ثم فعل العقل هذا لا يكون فعل العقل العملي بل النظري - وقد اثبت القديس توما في خلاصته سيف رد الامم ان هذا الفعل العقلي النظري الذي تقوم به السعادة الاخيرة لا يمكن ان يكون هو معرفة الله بالمعرفة التي يشترك فيها الجميع في هذه الحياة اي المعرفة الاجدية لتقصها - ولا المعرفة المكتسبة بالقياس والتبرهن لان السعادة لما كانت الغاية الاخيرة وجب ان تكون فعلاً لا يقارنه شيء بالقوة الى فعل آخر والا ليست باخيرة بل متوسطة ومنوطة بغاية اخرى - والحال شأن المعرفة الحاصلة بالقياس والبرهان انها لا تزال بالقوة الى معرفة ما لم نعرفه عن الله او الى معرفة ما عرفته على احسن وجه - فاذا ليست السعادة فائقة بمعرفة الله بالبرهان والقياس - وايضاً ليست السعادة هي المعرفة التي تعرف الله بها بواسطة الايمان لانها ليست بفعل العقل ولا يدرك العقل بها موضوعه الذي ينتهي ادراكه - لانه يدعن من اجل الايمان لا من اجل انه يفهم ما يدعن له - فاذا بقي ان السعادة الاخيرة قائمة بتأمل الموضوع (اي الله) واستقصاء نظر الاستبصار في جوهر الله عز وجل والا كان شوق الانسان مطلقاً فارغاً - لانه يشوق الى معرفة جوهر الله لانه كلما ازداد معرفة بما هو الله ازداد شوقاً الى معرفة ما هو جوهر الله - لا كل ما كان ناقصاً في نوع يشوق من طبعه الى بلوغ ما هو كامل في هذا النوع - كمن حصل له رأي ظني في شيء كان رآيه نفسه باعناً له على تحصيل اليقين في ذلك الشيء ولا يستقد من تصبنا اننا نعرف شيئاً ان كنا لا نعرف جوهره - وهذا هو شوق العقل الى المعرفة - فاذا ان كان العقل لا يدرك جوهر الله فيبقى شوقه منصرفاً الى الاستزادة حائلاً الى معرفة جوهر الله لا يسكن له قلب ولا تطيب له نفس الا عند معرفة جوهره - والحال معرفة جوهر الله لا يمكن ان تحصل له بصورة معقولة مخلوقة لان كل صورة معقولة مخلوقة هي صورة المثلول ومعرفة المثلول تستدعي معرفة الملة - لان معرفة المثلول من اجل معرفة الملة - فاذا يجب ان تكون معرفة العقل لله حاصلة له بصورة غير مخلوقة اعني يجب ان يعرف الله بذات الله نفسها بمعنى ان

بكل الوسائط الفائقة التي يستدعيها تحقق هذه الغاية فلا تدرك بلونها تكون ذات الله هي ما يُعرف وما يُعرف به . فإذا كان العقل لا يدرك هذه الغاية السامية من المعرفة فيبقى ان شوق نفسه الى المعرفة معطل وفارغ

والحال لا يمكن لعقل الانسان ان يتوصل بمجرد قوى نفسه الى هذه المعرفة التي اثبتنا انه يتوق اليها اشباعاً لنفسه وارضاءاً ليله لان معرفة جوهر الله بذات الله بحيث يكون ما يُعرف وما يُعرف به هو ذات الله نفسها . فهذه المعرفة خاصة بالله بالاستقلال فإذا لا يمكن للعقل ان يتألم مرغوبه من هذه المعرفة ترضى بها اشواقه ما لم يمد الله بفيض نوره ويؤدله بفضل منته الى هذه المعرفة لان ما كان خاصاً بشيء لا يشاركه فيه غيره ما لم يشركه هو فيه

فإذا ما ان يقال ان شوق الانسان الجبلي الذي قطره الخالق عليه يبقى فارغاً معطلاً الى الابد وجالياً على النفس عذاب حرمان مؤبد وإما ان الغاية التي خلقت النفس على هذه الحال وأوجبت عليها بلان هذه الميل فريضة السعي نحو هذه الغاية قد رقت تلك النفس الى حالة تمكنها من بلوغ هذا الغرض اعني ان تمن على النفس بغرض كرمها ونعمها رافعة ايها الى حالة فائقة الطبيعة ومعدة العقل الى هذه المشاهدة لطوبى لاي في هذه الحياة لانها فترة امتحان لان السعادة جزاء الجهاد بل في الحياة الاخرى وكذا فعل الرب سبحانه لانه خلق الانسان لتجنيده وللسعادة الخالدة . فينتج من ثم ان التنزيل على الانسان ضروري لبلوغ الغاية التي خلق من اجلها وذلك على تقدير تحقق رفع الانسان الى حالة فائقة الطبيعة كما يستخلص من برهان القديس توما وكريستين لك من حاشيتنا على عد ٢١ وثلاثا يسبق الى الوم ان القديس توما أراد برهانه هذا اثبات ان السعادة الطبيعية قائمة بمعاينة الله وجهاً لوجه تذكر للطامع ما قاله القديس المذكور قبيل ذلك في ف ١ من كتاب ٤ في رده على الام قال معرفة الانسان ثلاثيات على ثلاثة انحاء اولها ان يصد الانسان الى معرفته عز وجل متدرجاً اليه بالخلوقات بقوة نور العقل . والثاني ان الحقيقة الالهية التي تتوق العقل تنزل اليها بطريق الوحي لا كأنها مبرهنة جلية تتركى بل بكلام مسموع يصدق ويصدق بها . والثالث ان يرفع العقل الانساني الى درجة ما نزل عليه ليعاينه على اتم وجه اه . وهذا كافي الان . .

المطلب الحادي عشر

في ان تصور سعادة طبيعية هل هو من المتناقضات

(٢٢) قلنا ان مصيرنا او غايتنا في الواقع الوجودي مصير فائق

الطبيعة ومثل هذا المصير ممكن بالامكان الباطن . لاننا نعلم انه متحقق في الوجود . فهل يبقى مسأغ والحالة هذه لدوران الكلام على السعادة المعروفة بالسعادة الطبيعية لان سعادة الانسان ان يكون مالكاً للغير الذي يملأ رغائب الارادة على وجه الاستغراق ويسكن اشواقها وجميع مشتهياتها كل التسكين .

فان كان من الحقائق المسلمة ان الطبيعة الانسانية يمكنها ان تعرف الله بمعرفة المشاهدة فيلوح ان معرفة الله بمعرفة التجريد لا يمكن ان تكون كافية لسعادة الانسان .

فيجب ان هذه مسألة معقدة الاشكال وقد حاولوا حلها بقولهم : لو وضعنا الانسان في حاته الطبيعية المحضة كما هو فرض الاعتراض لكان يتمتع على الانسان بالامتياز المطلق تصور مشاهدة الوجود الغير المتناهي بل كان يتمتع عليه تصور امكان تلك المشاهدة هنا ما قالوه بالجملة حلاً للاعتراض

اما هل هذا الجواب الجمل جواب مسنود الى دليل قوي فنقول لانظنه كذلك بل عندنا انه لا بد من بعض التويع فنقول
« ١ » في وسع العقل ان يثبت اثباتاً بالغاً حد اليقين ان مشاهدة

فإذا ان حصلت العزيمة عليها وصار انتهاء التعمين التخصيصي اليها فليس يكون ذلك التعمين متأثراً من جانب الموضوع وحده (مم : لانه ممكن وغير واجب) بل يكون منوط التعلق بالارادة ايضاً . فالارادة ولية امرها وربة فعلها . فإذا الارادة حرة مختارة (عد ١١٦ و ١٤٥ من فرع ٢ من علم الفلسفة) (١)

(١) مم : الفعل الصادر عن الحرية هو ما يسمونه ايضاً العقل البشري ولما كانت الافعال البشرية موضوع الحكمة الادبية وكثيراً ما يرد ذكرها في اللاموت فعدنا ان نهد التعمين لفهما بعض مطلوبات فلسفية ضرورية لتخلص من كلام الماتن وان لم يسبق اليها الكلام قصداً كما فعل غيره من آباء الحكمة الادبية . ونحن ابعد من ان نأخذ عليه لان غرضه كما قلنا في احدى مقدماتنا ان يضع كتابه في الفلسفة لنفع تلامذة كلية لوفين تسليلاً لئيل الشهادة فنقول :

اولاً عرف القديس توما العقل الارادي اخذاً عن ارسطو قال : العقل الارادي او بارادة هو الفعل الذي يصدر عن مبدأ باطن مع سبق معرفة الغاية . اهـ . فان لفظ الارادي في التعارف العام يدل على حركة او فعل صادر عن نفس مبدل المتحرك او الفاعل . ومن ثم فيكون الفعل الارادي صادراً عن مبدأ باطن لان ما كان صادراً عن مبدأ خارج فليس صادراً عن نفس مبدل المتحرك او الفاعل . يشترك في الحركة ثلاثة اشياء : مبدأ متفعل يتحرك ومبدأ فاعل يحرك ومبدأ غائي وهو الذي يبيع ويستميل الفاعل الى الحركة . والحال هذه المبادئ الثلاثة اي المتفعل والفاعل والغائي هي في الارادي مستقرة في الباطن . ولهذا صدق تعريف الارادي المذكور . الا ان هذا القول يصدق ايضاً على افعال الميوان الصادرة عن نزاع باطن مع ادراك الغرض المطلوب كالطعام مثلاً ولهذا لا نرى ان تعريف العقل بارادة يكون تعريفاً للفعل البشري الذي هو موضوع الحكمة الادبية المادي من جهة انه محل الحسن او القبح الادبي وموضوعها الصوري من حيث هو منظور اليه من

الفصل الثاني

في ان الشهوات يكون لها تأثير في الرأي المختار

تمهيد

في تصوير حالة المسألة

(٢٦) ان استعمال الرأي المختار يتضمن دائماً حكماً من قبل العقل ونزاعاً من قبل الارادة . والعقل والارادة وان كانا قوتين روحانيتين

معنى الحسن والقبح اسبه من حيث ادبيته . والادوية في الفعل عبارة عن الترتيب الذي يجعل العقل في الفعل بالقياس الى غايته ومن هذه الجهة الاعتبارية يكون الفعل البشري موضوع الحكمة الخلقية الصورية وعلم النفس يبحث عن الفعل البشري من حيث طبيعته الحيوية وصدوره عن قوى النفس الناطقة فالفعل البشري باعتبار حيويته وصدوره عن قوى النفس يكون موضوع علم النفس الصوري .

وثانياً الافعال التي تصدر عن الانسان على اربعة انواع « ا » افعال يشترك فيها الانسان والبيضة من حيث جوهرها وكيفية فعلها وهي كالنظر والسمع والمشي وما شاكل . فهذه يشترك فيها الانسان والبيضة اولاً لصدورها عن الجوهر الحيواني الذي يشترك كلا من الانسان والبيضة ثم من اجل انها افعال بالارادة تصدر عن كليهما بنوع واحد من دون ان يكون للانسان فيها اختصاص بمعنى انه يلي اصدارها باختياره . فهي ايضاً من هذا القبيل مشتركة بين الاثنين

« ب » افعال يختص بها الانسان من جهة جوهرها ولكنه يشارك البيضة من حيث كيفية عملها كالافعال الروحانية كالتفكير والارادة . فهذان العقلان وان كانا خاصين بالانسان من جهة انهما فعلا الطبيعة الناطقة ولكن الانسان لا يصدرهما

وجود نظام ادبي يفتقر متميزاً عن النظام الطبيعي بفصل ذاتي له هو امر مشروط بحصوله بتحقيق وجود الرأي المختار . وعليه وجب ان نعلق فصلاً خصوصياً للبحث عن الرأي المختار

ان مطلب الرأي المختار من مطالب علم النفس وقد ويناؤه حقه هناك (فرع ٢ من علم النفس عد ١١٥ و ١١٦) فيكتفي هنا بذكر النارس بما يسطناه من التعاليم المقررة بهذا الصدد ونعقد له الفصل الاول ونحكي في الفصل الثاني عن بعض وجوه الاختيار وخصوصاً عما كان منها للحكمة الادبية عناء . وهم به . واخص ما نبحث عنه فعل الشهوات والآلام في الرأي المختار وما توقع عليه من التأثير فتقول

الفصل الاول

في تعريف الاختيار واقامة البرهان عليه

المطلب الاول

في تعريف الاختيار

(٢٤) الفعل المختار ينفي كل تعيين او تخصيص اضطراري سواء كان ذلك الاضطرار عن علة خارجة او عن شريعة باطنة . والفعل الاختياري هو ما اذا توفرت له كل السوابق اللازمة لصدوره فلا يزال منوطاً بالارادة ان شاءت اصدورته وان لم تشأ فلا تصدره . وان الاختيار يشتق اصله من عدم تعيين التصديق . ولكن قوامه الصوري في الارادة . نعم التصديقات المجردة هي دائمة معينة ولكن افعال

الارادة الحرة لما كان موضوعها وقائع جزئية مشخصة كان انها تكون دائماً خاضعة لتصديقات جزئية ومتناقضة وغير معينة . وجبئذ فشان الارادة وحدها ان تعينها وتخصصها

فالحرية الادبية انما هي قوة الارادة على تغيير ما تشاء من الموضوعات المختلفة باعتبار ما لهذه الموضوعات من النسبة الى غاية الطبيعة الناطقة . وهذه الحرية في الانسان هي في واقع الامر عبارة عن قوة اختياره ما يشاء من الخير او الشر الادبي . ولكن هذه القوة احق بان تسمى ضمناً او تقصاً في الرأي المختار منها بان تسمى قوة او قدرة

المطلب الثاني

في اقامة اليقنة على الرأي المختار

(٢٥) لنا على وجود الرأي المختار فينا شهادة الضمير الصادقة القائلة لنا اننا احرار معتقون من الاضطرار وان تبيناً حقيقة الفعل المختار يجعلنا لتامسب هذا الواقع الذي يشهد به الضمير . الا ترى ان الخير الكلي يفعل فينا اثر تعيين لا يرد ولا يدفع . وذلك لان الخير الكلي وحده يساوي امانى الارادة وطاقتها . واما الخيرات الجزئية فهي بخلاف ذلك لانها اولاً : يمكن ان تتراد وتشتى . اما كونها يمكن ان تتراد فلا شأنها وسائط تنفي الى القوز بالخير الكلي . واما كونها مشتبهة فلا شأنها خيرات حقيقة . وثانياً : لان هذه الخيرات وان كان يمكن للانسان ان يريد ما فلا ينبغي عليه ان يريد ما . بل له ان لا يريد ما لانها ليست هي بالخير الكلي المطلق .

الذات الالهية امر يفوق اقتضاءات كل مخلوق وتميز عنه قواء الطبيعة جميعها . وعلى هذا القول فلا يكون الانسان ليرى من نفسه ميلاً فطرياً او طبيعياً يستدعي مشاهدة الموجود الالهي استدعاء كماله الاخير

« ٢ » لولا ان نزلت على الانسان التعاليم الموحاة لما كان في وسعه ان يبين بيزهان بواضح ان مشاهدة الله ممكنة له بالامكان البوتي ولا ان للطبيعة الناطقة طاقة ذاتية على الاصطلاح بحمل قبض تلك السعادة . بل بالمعنى اعني ان الانسان كان يكون مقتنعاً بلا مرأه ان مشاهدة الله فوق ما تصل الى تناوله للطبيعة المخلوقة . ومن البديهي ان الارادة اذا وضعت في حالتها الطبيعية لا يمكنها ان تريد مشاهدة الله بفعل مشيئة قاطعة جازمة ومطلقة اعني بفعل ارادة اصداري فقال

« ٣ » بيد اننا نمجح الى الظن انه على تقدير السعادة الطبيعية كان يسهل على العقل الانساني الطبيعي ان يحكم من قبيل التخرص والتخمين انه يمكن ان تمن عليه القدرة السامية بالمشاهدة الالهية تكرماً وتفضلاً منها وحينئذ فكان يلزم عن ذلك ان شوقه الى تلك المشاهدة لأن يكون شوقاً شرطياً وتمنياً ورجاءاً احري من ان يكون ارادة جازمة باذة . الا ان الارادة المدبرة بحكمة العقل كانت عندئذ تضبط الشوق حابسة اياه في ضمن الحدود التي يرسمها تدبير العناية وتخضعه الى الشوق الاسمي للمطلق الذي هو شوق رعاية النظام العام وصيانة حرمة الترتيب الشامل الذي هو عبارة عن ارادة الله

فيتحصل من كل ذلك ان تصور السعادة الطبيعية ليس فيه شيء

من التناقض . فاذاً فهمت كل هذه الاعتبارات تبين لك ان السؤال من ادراك الغاية الطبيعية هل يؤهل لاسم السعادة او لا يصلح ان يلقب بها هي الان مسألة دائرة على الالتقاط . فان سعادة الموجود انما هي قائمة بتملكه غاية القصوى واذا اعتبرنا غاية الطبيعة الناطقة القصوى بمنها المطلق فاننا نرى بلا شك انها في النظام الوجودي الذي وضعناه فيه بواقع الامر ليست تكون غير الغاية القاتقة الطبيعة

ومع ذلك فلو قدر وجود نظام الاشياء الطبيعي الممكن الوجود لكاتت الغاية الطبيعية التي تقوم بها الغاية الكاملة التي هي للانسان بالاستقلال هي ايضاً غاية قصوى واخيرة اي غير مرتبة الى غاية اخرى فوقها وذلك بمعنى لفظ القصوى الصحيح ولو من وجه اضافي

وعليه فلا يكون مانع يمنع من ان ادراك الغاية الطبيعية يؤهل هو ايضاً لاسم السعادة ولو باقل حن وانقص دلالة من اطلاقه على الغاية القاتقة الطبيعة . اهـ

الباب الثاني

في الرأي المختار

تمهيد

في موضوع هذا الباب واقسامه

(٢٣) قد علمت ما هي غاية الانسان الطبيعية وسوف ترى ان

النظام الادبي انما هو قائم باعداد العقل البشري الى هذه الغاية . ولكن

فلا يخلون من التعلق بالقوى الحسية في تعاطي عملها . والقوى الحسية قوى آية فينتج ان عملها موكول الى سلامة الآلات وصحتها وتعاطي

بالكيف الذي هو خاص به أعني أنه لا يصدر مما من جهة أنه ربهما وولي التعريف فيهما باختياره

« ٣ » افعال مشتركة بين الانسان والبيضة من حيث الجوهر وخاصة بالانسان من حيث الكيفية كافعال النظر والسمع والمشي والأكل اذا فعلها الانسان باختياره ورضاه لا بالضرورة .

« ٤ » افعال يختص بها الانسان من حيث جوهرها وكيفية فعلها مما كما هي افعال العقل والارادة اذا تمت بل ارادة الانسان المختارة

فاذا فهمت ذلك تقول : الافعال التي يشترك فيها الانسان والبيضة يسمونها افعال الانسان او افعال انسانية واما التي يختص بها الانسان من جهة كيفية فعلها فهي ما يطلقون عليه اسم الافعال البشرية لصدورها عن ارادته المختارة . واما اذا قلت ما السبب الذي من اجله لا يصفون باسم البشرية الافعال الخاصة حصفاً بالانسان الناطق كافعال العقل والارادة ويحملون بعكس ذلك في جملة الافعال البشرية افعالاً يشترك فيها الانسان والحيوان كالأكل والنظر الخ اذا صدرت عن ارادة الانسان المختارة . فنجيب السبب بتضحك عما قدمناه في موضوع الحكمة الخلقية الصوري الذي هو لا ماهية الافعال بل كيفيتها من جهة ارتباطها بالغاية اي من جهة ادبيتها او الحالة التي تكون فيها تلك الافعال محلاً للحسن او القبح

فاذا من الصواب ان يكون الفصل الثاني الذي يتميز به الانسان عن البيضة على طريقة الحكمة الخلقية هو كيفية صدور الافعال لا ماهية تلك الافعال . لان الفصل الثاني من جهة ماهية الافعال محل بحثه في علم النفس والحال الكيفية التي يتميز بها الانسان في فعله عن البيضة هي انه يفعل افعاله باختياره بمعنى انه ولي لفعله يصرف فيه كيف يشاء

وثالثاً يحصل مما تقدم ان الفعل البشري هو الفعل الصادر عن ارادة متخيرة

عملها ومزاولة على وجه الاستواء والاعتدال . فالحرية اذاً لتتبد متعلقة في مزاولة عملها بنفس هذه الشروط المادية . واكثر ما يظهر هذا

قوله « الصادر عن ارادة » وهو جنس شامل لكل فعل بالارادة كما مر بك تعريفه وقوله « متخيرة » فصل يتميز به عن كل ما سواه من افعال الانسان

ولفظ متخيرة يشير صريحاً الى فعل العقل لان الارادة لا تتخير الا عن سبق معرفة الغاية . فكأنه قال الفعل البشري هو الفعل الصادر عن العقل والارادة المختارة مع سبق معرفة الغاية

وربما قسموا الافعال البشرية (١) الى افعال مثبتة (نسبة الى مثبتة Elicti) والى مأمورة . فالاولى ما صدرت عن الارادة وتمت فيها كافعال المحبة والبغض والشوق والمأمورة ما اتمتها بامر الارادة قوة اخرى باطنة او خارجة . ولا ينكر ان الارادة تأمر العقل والحواس الظاهرة والتزاع الحسي والقوة المتحركة . بل للارادة ايضاً ان تأمر نفسها بافعالها . وان جميع افعال هذه القوى اذا صدرت بامر الارادة تسمى ارادية ومختارة لا لصدورها رأماً عن الارادة والاختيار بل لان عملها تم بامر الارادة واختيارها .

(٢) يفتنون تلك الافعال الى ارادي ولى غير ارادي . فالارادي ما صدر عن الارادة صدور الملول عن علته مع سبق معرفة العقل . وهذا الارادي قد يكون صدوره عن الارادة صدوراً ثبوتياً بتأثير الارادة فيه تأثيراً وضعياً ثبوتياً او صدوراً حليياً بان تعمل الارادة تأثيراً فيه كما لو اعمل الانسان اظنه نار شبت في داره وما شاكل

ثم الارادي ١ اما ارادي مضطر واما ارادي مختار بحسب ما يكون ميل الارادة الى الموضوع بحيث لا تقوى على الصد عنه او تقوى عليه اذا شادت . فيكون الارادي اعم من المختار . والنسبة بينهما نسبة النوع الى الجنس .

ب . واما ارادي كامل ولما ارادي ناقص بحسب ما صدر عن كمال انتباه العقل وتقام رضى الارادة او عن نصف انتباه ونصف رضى

المتعلق فيها اذا كان الفعل المختار ليس فعل ارادة بمتى اي فعلاً مشيئياً بل
اذا كان فعلاً من افعال القوى الآلية المأمورة من الارادة

ج واما ارادي بالاطلاق واما ارادي بالتبويض بحسبها تندفع الارادة اليه
بمضى تام من غير تقور ولا جأ أو يكون رضاءاً مقروناً ببعض التقور
د واما ارادى صريح واما ارادى مضمير بحسبها يكون رضى الارادة مصرحاً
به بإشارة خاتمة او غير مبين بعلامه ظاهرة بل يستدل عليه من فعل آخر او احتمال
حصل كما لو عرف الرئيس بمخالفة الشريعة فلم يتبه فيقال انه راضٍ ضمناً او
بالرضى المضمير

من اما ارادي بنفسه واما ارادي بغيره فالاول اذا توخته الارادة بنفسه
كقتل العدو مباشرة وعمداً . والثاني اذا توخت الارادة علة مع معرفتها حصول
معلول فارادتها للمعلول ارادة بالعلة او بالتبويض . وليس من الضرورة ان ما يراد به
ذاته يكون مراداً لذاته كأن يكون غاية المريد بل يكفي ان يصبّ ميل الارادة
عليه في ذاته . وكذلك ليس من الضرورة ان الارادى في غيره او بالتبويض يكون
معلولاً عن العلة المرادة لان المراد بالعلة هنا لا المعلول فقط بل كل ما يرتبط بشئ
آخر ارتباطاً لازماً بحيث اذا وجد المراد الواحد يوجد الآخر بالتبويض
والارادى بعلة او بالتبويض اما ان يكون كذلك بالوضع بان توضع العلة مع سبق
معرفة حصول المعلول والتبويض واما ارادى بالعلة بمعنى الرفع وهذا يتحقق في من
يرى آخر التي تارة في يد رفاقتهم عن اطفاء النار فاحترق اليد

ع وعلى جهة تأثير فعل الارادة بالعمل اي بالمعلول فيستعملون الارادى الى
ارادى بالتبويض وارادى بالقوة وارادى بالملكة . والارادى بهذه المعاني تراويفه
النية او القصد فالنية اما نية بالفعل واما نية بالقوة واما نية بالملكة . فالنية بالفعل
اذا قصدت فعلاً فباشترته في الحال وانت مرون فيه . والنية بالقوة اذا قصدت فعل
فعل ثم بعد باشترته عملاً بمزملك عليه ولكنك عند فعله لا تنبه الى قصدك للذكر

للمطلب الاول

في ان الحواس والعقل المادية تعمل في الرأي المختار
(٢٧) لقائل ان يقول الى أي درجة من التأثير يمكن للحواس
والعقل المادية ان تعمل في الرأي المختار

فقدك مؤثر في الفعل لبقائه فيك وان لم تنبه اليه في حال العمل . وسمي هذا
التصد تصدأ بالقوة لانه حركتك على العمل المتوحي ولا تزال قوته فاعلة في العمل
الذي عمله وان لم تنبه الى ذلك التصد الان . واخيراً النية بالملكة هي التي توفرت
من قبل ولكنها لم تكن بعد موجودة في الحال ولا تؤثر في العمل الذي يحصل .
وكل هذا سوف يتبين لك بجلالة في علم اللاهوت

وخلساً قال الأئمة ان الافعال التي تشترك في كل عمل ادبي من جانب
العقل ومن جانب الارادة اصحاباً اثنا عشر فعلاً عدداً منها ما يتعلق بالنية وهي ثلاثة
من جانب الارادة وهي الشئ والعزم والنية والتبويض . وثلاثة من جانب العقل :
تصور الخبير وعرضه على الارادة ثم الحكم بامكان النية ثم المنورة بالوسائل . ومنها
ما يتعلق بالوسائل وهي ثلاثة من جانب الارادة : الرضى والانتقاء والامتناع .
وجلسها اثنان من جانب العقل الحكم العملي بالوسائل ثم الايماء او الامر . وثالث
هذه استعمال التقوى السفلى استعمالاً انفعالياً اي مأموراً به . وهذا الاخير خاص
بالتقوى السفلية . والتبويض في اتساق هذه الافعال وتناوبها وتزادج بعضها مع بعض
ان العقل والارادة يتراوحان في اصدارها بحيث يكون كل فعل ارادة مسبقاً بفعل
عقلي وكذا كل فعل من افعال العقل الا اولها يكون مسبقاً بفعل ارادة . والعقل مع
ذلك يبقى متولياً في جميعها امر الترتيب والتبويض وتنويع مواضع افعال الارادة .
وبقي شأن الارادة فعل التحفيض والصرف الى الفعل واستعمال العقل والتقوى
السفلية واليك ياتيه :

لان يكون من الناس اشرار تصاء غير مطالبين ولا مسؤولين تلك حقيقة لا ريب فيها ولم يتم عليها نزاع ثم لان يكون فيهم آخرون اصحاب

ينتصب العقل في مقدمة تلك الافعال انتصاب القائد والليل المادي . واول ما يفعل ان يدرك الخير ادراكاً بسيطاً اعني انه يصور الخير ويعرضه على الارادة داعياً اباهما اليه فتلبي الارادة دعاءه بفعل شئ بسيط وهو فعل ثان في نظام الافعال وفعل اول من افعال الارادة . فكأنها تقول مجبى هذا ويرى لي . واذا اخففتها نشطة قالت حينذا لقدرت على الوصول اليه وكذلك تحض العقل وتحمله على الفحص عن ذلك الخير هل هو ميسور المتناول ويمكن الحصول قيواجها العقل بما ترغب فيه وينقب عن الامر ويحكم بان الخير الذي عرضه عليها ميسور ممكن الحصول . وهو فعل العقل الثاني الذي هو الثالث في النظام . فتعقد حينئذ الارادة فتقبل على نفس ذلك الخير بالوسائط المؤدية . فكأنها تقول اريد الخير فليكن المادية الى الوسائط الموصلة . فينبع هذه الافعال المتعلقة بالناية افعال تملق بالوسائط . يقوم بأولها العقل فيبحث عن الوسائط الملائمة والمؤدية الى الناية بفعل يسمونه فعل المشورة او المشاورة فتبدي الارادة رضاماً بان تستحسن المشورة وتقبل الى منفعة الوسائط لكنها تجعل أيتها اتفق وأدى الى الغرض . فيعمل العقل ووجهه وبين من تلك الوسائط ما هو اتفق وأيسر بحكم يسمونه الحكم التمييزي لانه يميز بين الوسائط نافعها من اتفعا وخارها . ويختل بين الارادة وبين ما تختار من تلك الوسائط وهنا محل فعل ثامن للارادة يسمونه الانتقاء والاختيار لان الارادة تختار واسطة وتؤثرها على غيرها . اما وقد عرفت الوسائط المنفصلة الى الناية واختارت الارادة ما شادت منها وأبديت الاسباب وأخذت الالهة فيقي ان يصير التسمير الى العمل وتقبل بد الانجاز وحين وقت الايجاز فيصدره العقل وهو الامر فتدفع الارادة الى العمل وتعمل القوى المنجزة في اتخاذ تلك الوسائط المختارة فتخرج الزئمة الى الفعل وتدور رضى كل هذه الافعال على قطبها المقصود وهو الناية . حتى تنال فيجتم الجهاد بنيل الناية ويكأن الغناء بكون الطائفة فتتم الارادة متممة بطايتها وهو الفعل الاخير او التتم . وهذا القدر كاف الان . اه .

دكاه يحسنون وجوه الحكم في الاشياء النظرية ولكنهم لا يقوون على دفع نزغات الشهوات الردية ذلك امر لا يناقض التعليم من وجه بل يشبه ان الاختيار يؤيد جانبه

بل لا يستحيل ان يكون في البشر طائفة تعرف بالجنس الأمار اي الشرير بالطبع Type criminel على ما ظنه لمبروزو Lombroso وهؤلاء قوم كأنهم مسحوا ابالة طلاعي التنوب فطروا على ركوب الجرائم لا يلوون عنها وليس لهم ان ينكبوا عن مهاوينا وهم يعرفون بعلامات

مشجر الافعال البشرية

افعال العقل اي الافعال التي مصدرها العقل وتأمربها الارادة	افعال الارادة اي الافعال التي تصدرها الارادة متحركة اليها بدافع العقل من حيث يقين الموضوع او من جهة الغاية
<p>١ التصور البسيط او معرفة الخير ٢ الحكم بإمكان الناية ٣ المشاورة او المشورة في الوسائط</p>	<p>١ الشئ البسيط او هوى الغاية ٢ نية ادراك الناية بالوسائط</p>
<p>٤ الحكم العملي او الحكم التمييزي في الوسائط ٥ الامر</p>	<p>٦ الرضى بالوسائط ٧ انتقاء الوسائط ٨ استعمال القوى السفلية</p>
<p>٩ استعمال القوى السفلية (الاستعمال بمعنى المنعول وليس هذا من افعال العقل)</p>	<p>٩ ادراك الناية او التفرح بها</p>

تشرىحية وحبوية خلقية وطبية . وهذه العلامات قد تكون في الاشرار
بالطبع متقلونة قلة وكثرة .

وايضاً واخيراً نسل بأن الانسان اذا عمل فيه عمل المتوم فأخذه
التهجاع قد يفقد استعمال حريته . مع ان الامتحانات التي يسند اليها هذا
الزعم ليست مما يتأدى به الى نتيجة قطعية بل فيها للتسدد نظر كثير
واذا فهمت هذا كله فيجيب على قول القائل :

ان كل هذه الوقائع المذكورة لا تنافي الرأي المختار بل يمكن توفيقها
مع التعليم القائل بوجوده

اذا استثنينا الوقائع الشاذة المذكورة نقول ان الشهوات والملل
الخارجة ينحصر فعلها بوجه العموم في تضعيف قوة الاختيار ليس اكثر .
واليك بيان ذلك

البحث الاول

في فعل الشهوات^(١) والشروط الآلية او المادية

نقول اولاً لانكلم هنا في الشهوات اللاحقة للفعل المختار لان هذه

(١) مم : « ١ » الشهوة على ما عرفها القديس يوحنا المعمدان : هي حركة
شديدة للقوة النزاعية الحسية صادرة عن تحيز الخير او الشر . وزاد القديس توما
على هذا التعريف قال : مع تغير حالة في الجسم . قوله « حركة » جنس والحركة
مناها هنا تأثير او نزعة وخفة ونشطة وقال « القوة النزاعية الحسية » ليعرفها عن
بأني حركات الاجسام وعن بعض حركات الارادة . واما قوله : عن « تحيز الخير
او الشر » فإشارة الى علة هذه الحركة . لان الذي يحرك النزاع الحسي هو الخير

بما انها لاحقة للفعل لا يمكنها ان تغير شيئاً من طبيعته وانما هي علامة دالة
على شدة فعل الارادة ومحل قابل لحصول الارتكاس

المدرى بالحس كما ان الذي يحرك الارادة هو الخير المدرك بالقل . وقال القديس
توما : « مع تحول حال في الجسم » لتفرقة بينها وبين حركة الارادة وحركة القوة
المدركة الحسية لانها لا تولدان تنوعاً في حالة الجسم كاختلاج القلب وانصباب الدم
في باقي الاعضاء . والشهوة مصدر شبه الشيء . رغب فيه رغبة شديدة وتناه هذا
في القوة . وفي اصطلاح الحكماء حركة للنفس طلباً للام

« ٢ » فسموا الشهوة او النزاع الحسي قالوا : النزاع اما شهوي وسمونه
النفس الشهوية واما غضي وسمونه النفس السبية (نسبة الى سبع) . فالنزع
الشهوي حركة النفس طلباً للخير وتفرقاً عن الشر من جهة ما الخير مرغوب فيه لانه
يسر والشر مغفور عنه لانه يحزن . والنزاع الغضي حركة النفس طلباً للخير وتجنباً
للشر ليس فقط من جهة ما الخير فيه مسرة والشر فيه حزن بل من جهة ما الخير
وعمر مطلبه شاق حصوله والشر مثل تجنبه صعب الحزب منه . فتكون الشهوة
متقدمة على الغض لان اعتبار الخير من جهة ما هو في ذاته متقدم على اعتباره من
جهة ما هو كونه المطلب شاق الخال .

قال القديس توما : لما كانت القوة الشهوية لها تحيز طلباً للخير او تجنباً للشر
كان للتقابل بين حركاتها قلما من جانب الموضوع والتضاد فيها تضاد في الحدود
(الخير والشر) . واما الغض في موضوع واحد لكن حركاتها اليه مختلفة .
فالرجاء واليأس مثلاً وجههما الى الخير الصعب . ولكن الاول يسي اليه طلباً مع
عزوبته . والثاني يسي اليه بشئ عنه فاكساً . وعليه فيقع التضاد بين حركات
النفس الغضبية لا من جانب الموضوع او الحد فقط بل من جانب الحركة اليه اقداما
او انثناء وعدولاً

« ٣ » حركة النفس الشهوية كما رأيت في علم النفس هي الحب او البغض
والشوق او السلوان والسرور او الحزن وتحت كل واحد منها فروع ليس مقام البحث
عنها هنا . وحركات النفس الغضبية مت : الرجاء او اليأس والخوف او الشجاعة

فالكلام اذا جاز على الشهوات السابقة لفعل الاختيار فهذه تجري نزعاتها طوراً على وجه ملائم للإرادة وتارة على وجه مخالف لها . فبقي ثار تأثيرها على النحو الذي تميل اليه الإرادة بظهوره من الواجب ان تزيد

ثم الغضب او الانتقام وتحت هذه فروع أيضاً .

« ٤ » من الشهوات ما هي سابقة لرضى الإرادة ومنها ما هي لاحقة له كما قال الماتن . فالسابقة هي التي تقدم رضى الإرادة وتحملها عليه بائثة لها الى القبول . واللاحقة هي التابعة لرضى الإرادة وللتأخرة عنه . واعلم ان طوق الشهوة لرضى الإرادة يكون على ثلاثة انواع : لان الشهوة اما ان تتولد في النفس بداعة من غير فعل الإرادة فترضى بها الإرادة كما لو رأى الانسان عدواً فثار فيه ناشتة الغضب فاحتمل باختياره لشدة سوره . واما ان توجهها الإرادة وتشمل جذوتها بقصد كما لو فكر الثمان بما ناله من الاهانات من عدوه واخذ يهيج حراوات صدره ليندفع الى الانتقام بشدة . واما ان تتولد الشهوة عن ارتكاس فعل ارادة شديد غثار كما اذا انطلعت الإرادة باختيارها بماطفة حب او شمرت بشوة بغض ثم ارتكس اثر تلك الماطفة او تلك الشوة على نزاع النفس الحسي (فليس)

« ٥ » يحصل من ذلك ما رأيه في المتن من ان الشهوة اللاحقة لا تحترق في فعل الاختيار . لان فعل الاختيار قد تم قبلها . والمتأخر لا يؤثر في سابقه . فان كانت الشهوة اللاحقة متولدة عن اختيار الإرادة فلا تزيد الإرادة اختياراً ولا تضعفها شيئاً من حريتها . وانما هي دليل واضح على شدة ميل الإرادة وقوة عزيمتها في الاختيار .

واما الشهوة السابقة فان كانت من الشدة بحيث تخط على العقل رأيه وتصد مشورته افساداً تاماً حتى لا يهتدي الى وجه المصوب بل يحدده ظاهراً الخير وتندفع الإرادة بدافع الشهوة فيشتد بقال ان الشهوة السابقة ترفع الحرية فيبطل الفعل الصادر عنها ان يكون فعلاً مراداً بشرياً كمن بلغ به العشق الى درجة التخليه فذهب بعقله وجن

وان لم تبلغ الشهوة السابقة الى هذه الدرجة من بلبلة العقل وغلط رأيه عليه

قوة الحرية بدلاً من ان تضعفها ولكن لا يصح شيء من ذلك . فان سلطان الإرادة على نفسها الذي هو الخاصة المميزة للحرية يفقد من قوته قدر ما تستخدم منه الحواس لمصلحة نفسها

واما اذا فعل النزاع السفلي بخلاف النزاع الأعلى فليحق بالحرية بعض الضرر . ولكن باطل ان ينزل القول بانعدام الحرية حينئذ منزلة قضية شاملة مطلقة . وذلك لان الضمير يشهد لنا بصراحة اننا متسلطون على شهواتنا جائز فيها امرنا . وان سلطاننا هذا على شهواتنا وان لم يكن مطلقاً ماضياً في كل حال اي وان كان مقيداً فليس تقيد مائماً من ان يكون سلطاناً حقيقياً وجودياً . ولنا وسائط متعددة ومتوفرة في استعمال هذا السلطان . ومن تلك الوسائط ان نحول فاعلية نفسنا عن مجر

وتحريض الإرادة الى الفعل فنقص الاختيار بكون بحسبها اي يزداد تقصاً بازديادها شدة واتراً فيه

فيتج من ذلك ان الشهوة لا تفعل مباشرة في الإرادة وليس لها ان تليها الى الفعل وانما فعل الشهوة ينصب على العقل ولكن للإرادة ان تفعل في الشهوات ايظاً واذا كاه وضبطاً وذلك بما تشاط في العمل وادامة الصبر عليه الى غير هذا من البواعث التي تزيد غم الخير واتشاره او تساعد في استحصال الشر ومبياته

« ٦ » لما كانت الشهوة ليست في ذاتها خيراً ولا شراً لانها حركة نفسية طبيعية ولكنها تنقلب قبيحة او رذيلة بحسبها تنقاد للعقل وتصرف فيها الإرادة تدبلاً وضبطاً على صوم الرأس . كمن ان درسها من ام النورس ولا يطبق المقام اطالة البحث عنها ولكننا نحيل المطالع الى دراستها والتدقيق في مزاولتها في الجزء ٢ من القسم ٢ من خلاصة الفديس نوما حيث حكى عنها مسبباً واجاد في الابانة عنها الى حد لم يسبق اليه ولن يباريه مبار اذ لم يبق لمستزيد منها مطلباً . اهـ

الشهوة بأمل عقلي أو بصرف ارادتها الى مواضع اخرى او بان نبيح في نفسنا سورة شهوات اخرى ويسمون هذه الوسطة واسطة الانحراف لانحرافنا بها عن الشهوة

وايضاً للارادة واسطة اخرى هي المقاومة اذ للارادة ان تفعل في نفس الشهوات تقوية او ضبطاً وتعديلاً ولو بتقديرها

واخيراً للارادة واسطة ثالثة ولعلها اقوى من الواسطتين المتقدمتين وهي ان نتحمل الخيلة موضوعاً خصوصياً تشتغل به وتجهل النزاع الحسي تحت سيطرة هذا الموضوع ولا تزال خاضعة له حتى تتغلب هذه الشهوة الجديدة على الاولى التي كان يلزم العقل بمقاومتها

وثانياً اما تأثير الشروط المادية او الآلية فاليك ما نقول فيه :
ان لنية الزواج وللتأسل وهواء الوطن وحالة الجو تأثيراً شديداً وفعللاً قوياً في وظائف الحواس ويسري فعلها من الحواس الى الارادة .
الا ان هذا التأثير لا ينافي الحرية فلا يزيل المسؤولية وحق المناقشة .
الهمم الا في بعض وقائع غير مستوية شاردة عن القياس وفادرة الوجود^(١)

(١) قال القديس توما في مقامه في الحق من ٢٢ الارادة تصدق من الجسم ضرباً من الاندفاع ولكن ذلك لا يكون بالضرورة . لان الارادة يمكنها ان تقاوم دفع الجسم فالتدين فكثير فيهم المرأة هم مبالوت الى الغضب من تركيب مزاجهم . ولكن بعض الذين يشلون بهذا المرض يمكنهم بقوة ارادتهم ان يقاوموا هذا الميل المزاجي . اهـ .

البحث الثاني

في طبيعة التأثير الذي تفعله المثل الخارجية في الارادة

(٢٨) نقائل ان يقول اي تأثير يمكن للمثل الاجنبية كالنزاع الحسي وحالة الآلات والاعضاء والعوامل المادية ان توقعه على الارادة المختارة فنجيب

« ١ » يجب ان تعلم قبل كل امر انه ليس من حامل ايا كان ذلك العامل حتى فعل القدرة الالهية ان يوقع على افعال الارادة قهراً او قسراً بمعنى القسر الحقيقي . نعم قد تقسر اعضاءنا وتكره عنوة على فعل شيء . وتقوى قوة قاهرة على منع حركة تأمر بها الارادة . واما فعل الارادة نفسه فهو من ذاته متره عن ان يعارضه فعل مضاد معارضة قريبة وعلى خط مستقيم^(١)

« ٢ » ليس لعامل غريب ما سئل انه نفسه ان يفعل في تميتات

(١) قال القديس توما في مقامه في الحق من ٢٢ : ان الله يقوى على تغيير الارادة بالضرورة ولكنه لا يقوى على اكراهها . لان الارادة اي تحويل قدر تحويلها الى شيء ما لا يصح ان يقال فيها انها اكراهت عليه . وسببه ان ارادة الارادة شيئاً ما فقاومها الى ذلك الشيء . والحال الاكراه او القسر شيء . مضاد لميل ذلك الشيء المكروه والمنسور . وعليه ففي غير الله الارادة فانه يحمل ان ميلها السابق يعقبه ميل آخر بحيث يزول عنها ميلها الاول ويبقى لها ميلها الثاني . ومن ثم فالشيء الذي يحمل الارادة عليه لا يكون مضاداً لميلها الذي قد حصل لها . وانما يضاد ميلها

الارادة وعزائمها التخصيبية فعلاً ملجئاً وقاهراً بالضرورة

« ٣ » النزاع الحسي يؤثر في الارادة على خط مستقيم وعلى خط غير مستقيم . اما تأثيره فيها على خط مستقيم فلا أنه يقوئها في حال ما تلبس موضوعاً تلبسه هي نفسها . ولأنه بعكس ذلك يضعفها اذا كانت تلبس موضوعاً مضاداً لميلها . وفي هذه الحال الثانية تفقد الارادة من قوتها قدر ما اعطيته الشهوة البهيمية من القوة

ثم للنزاع على الارادة تأثير آخر وهذا وان اوقع عليها على غير استقامة او من وجه منحرف فلا يفتأ يضاهي الاول شدة ونريد به فعل الشهوات في القوى المدركة . فان الشهوات كثيراً ما تعيث مفسدة في الجهاز الآلي ومنه يسري فسادها الى العقل فتكثر صفاء لتعلق موضوع العقل بالقوى الحسية

وزد على ذلك ان الشهوات تؤثر كثيراً في الادراك الحسي وذلك لان الشهوات تستحي في النفس ضرورياً من نزغات الميل واشكالات من يواعث النفور مما يرسخ في الخيلة اشباح بعض المواضيع ويجو منها غيرها . وهذا الامر لا يخلو من ان يفعل اسوأ فعل في صحة الرأي والحكم ويدسي استقامة الارادة وثبات عزيمتها

السابق الذي زعم عنها ومن ثم لا يكون فعله قسراً او اكراها .

ويمكن لقوة خارجة ان توقع على اعضائنا وقوانا الباطنة وخصوصاً على الخيلة والعقل اكراها بحيث نقرها على فعل ما بالرغم عن الارادة وتلك القوة الخارجة كقوة الملك واليطان .

« ٤ » اذا فهمت ما للنزاع الحسي من التأثير على الارادة وضح لك كيف يمكن للعوامل الاجنبية وخصوصاً للعوامل المادية ان تعدي اليها فعلها ولكن تعدية فعلها لا تكون الابدية وبواسطة لان فعلها يتجاوز الى الارادة بواسطة النزاع الحسي

فيهم من ثم ان الفعل الكامل الاختياري الذي يكون فاعله عند فعله على بصيرة واضحة ورشد نير من ادية سلوكه وله كمال الاستيلاء على ارادته ثم الفعل الذي يقابله وهو الخالي من المعرفة والعاري عن الاختيار هما خندان طرفان بينهما احوال واسطة كثيرة يتسع فيها مجال واسع يتنازع فيه كل من الحواس والتطقي والشهوات والارادة الروحانية الاستيلاء على فاعليتنا تجاذباً لقياد السيطرة عليها (١) ونخالساً للأمره عليها

(١) م م قد علمت ان الفعل البشري هو الفعل الصادر عن ارادة مختارة .

فتكون المبادئ التي لا بد منها في اصدار فعل بشري بينه ثلاثة : موضوع هو الخير الجزئي والعقل الشبه الى فعله الى موضوعه والحكم بموجب الفعل او التوك - ثم الارادة المستعملة حريتها والمالة باختيارها الى استعمال الرماطة والآمرة بالعمل او التفاعلة وقد رأيت تفصيل هذه الافعال في الحاشية التي علقناها على عد ٢٥ فاذا فات شيء من هذه بطل الفعل ان يكون بشرياً لان بشرية الفعل متوقفة توقفاً صورياً على استعمال الارادة حريتها والحرية تتوقف على كل ما ذكر . وقد يفترض الارادة في استعمال حريتها هذه موانع عاتقة تزيل البشرية عن الفعل او تضعفها بحسبها فتقوى على ازالة مبدأ من المبادئ المتقومة له او على اضعافه . وهذا ما يراى بقول الماتني تأثير الموانع في الارادة المختارة

وقد قسموا هذه الموانع الى قسمين موانع مفارقة وموانع مستمرة . فالموانع المفارقة هي التي تفعل ازالة البشرية من الفعل او اضعافه في الحال وعلى وجه التوقيت . والموانع المستمرة هي التي تفعل ذلك على وجه الاستمرار والعادة

الباب الثالث

في النظام الادبي

تميز : في موضوع هذا الباب واقسامه

(٢٩) ان البحث عن الفعل الادبي بحثاً جارياً على الطريقة

فالوانع المفارقة هي الجبهة والشهوة والخوف والاكره . والوانع الثلاثة هي الملكات وامراض النفس . ويريدون بامراض النفس احوالاً يطرأ فيها على فاعلية الفعل والارادة اضطراب وفناء حاصلان عن اضطراب الحواس والتمجية والتزاع الحسي والمركز الساعني الذي تم به افعال هذه القوى الحسية . على ان الفعل والارادة لا يتربعا في ذاتهما مرض لانهما قوتان وحياتان . واتنا نذكر ان فعل هذه الوانع في الارادة المختارة بما يمكن من الایجاز ونحملك في الاستحصاء على المطولات من كتب الفلسفة واللاهوت :

اولاً : في الموانع الخارجة : (١) الجبهة التي هي عدم معرفة الشيء منها سابقة ومنها مراقبة للفعل ثم منها مقدورة البقع ومنها غير مقدورة البقع بان لا يخطر على قلب الفاعل مطلقاً فكر الشبهة او الزام التحقيق ووجوب البحث . او خطر ذلك على باله فاستفرغ جهده الادبي في ازالته فلم يفلح . فهذه ترفع ارادة الفعل الحين ومن ثم استحقاق المطالبة كالصبي اذا فعل فعلاً مذموماً جاهلاً بجهه فلا يكون فيجب الفعل مراداً له بولا هو مطالب به

(٢) الشهوة وقد مر بك في المتن كلام مصعب على تأثيرها في الارادة

(٣) الخوف اضطراب في النفس من توقع حكره مستقبل او فوات محبوب

فهو حركة من حركات التزاع الشهوي وهو اما شديد بولما خفيف . والشديد لما شديد بالاطلاق اذا كان الشر المتوقع عظيماً في ذاته . ولما شديد بالاضافة الى الشخص الخائف . والخوف اما عن علة باطنة كخوف الموت من المرض . واما عن علة خارجية كخوف الموت من غرق المركب فنقول : الخوف اذا كان من الشدة بحيث يفسد على العقل رأيه ويمنع من استعمال التعروي وهذا نادراً جداً فانه يزيل

الفلسفية يتضمن بحثين : بحثاً عن الحرية او الاختيار لان الاختيار شرط

الاختيار التابع للمعرفة المردية . ولكن الكثير في الخوف وان اشد انه يحل الفعل مراداً بالاطلاق لا مراداً بالتقييد كما سيتبين لك ذلك من اللاهوت . وذلك لان الفعل الصادر عن الخوف قد اختارته الحرية كوامطة لاققاء الشر المتوقع . وسيفي الخوف تفاصيل يبحث عنها في المطولات

(٤) الاخافة او القسراو الاكره (بمعنى الفاعل) ايقاع الخوف (ويعني المفعل) هو ارتجاف حاصل عن علة خارجية مع عمادة الارادة . فالفعل لا يكون مكروهاً عليه الا بشرطين شرط حصوله عن مبدأ من الخارج وشرط عمادة الارادة له ونفورها منه بان يتم بالرغم عنها . قد رأيت في المتن ان القسراو الاكره لا يقع شي . منه على الافعال المشيئة والا كان الفعل مراداً ولا مراداً معاً وهذا بين التناقض لان لامة الارادة الى موضوع على الرغم منها بضمن معنى ميل الارادة وتقورها معاً . وهذا يستحيل حتى على الله الذي لا يقوى عليه لانه مستحيل بالاستحالة الباطنة . وانما يقوى الله على تغيير الارادة بالمعنى الذي مر بك في الحاشية السابقة نقلاً عن القديس توما . هذا في الافعال المشيئة . واما الافعال المأمورة من الارادة فيمكن ايقاع القسر عليها كما رأيت . ومثل هذه الافعال اذا بدت وختمت والارادة عمادة بقدر استطاعتها فليست تكون بشرية ومختارة البتة

وثانياً في الموانع اللائحة ويسمونها بلمتهم *Impedimenta habitualia*

اي الموانع بالملكة وهي كاقدمنا الملكات وامراض النفس

(١) لما الملكة فقد رأيت في علم النفس انها هيئة راسخة في القوة التي طرأت

عليها قبيل بها الى اعداد افعال متشابهة . وهي تجعل القوة تفعل فعلها بسهولة ومرة . وكلامنا هنا على الملكات الادوية المكتسبة . وليس الانسان من طبعه حاصلاً على الملكات الادوية وانما له استعداد اليها ويسمونه بهذا الاستعداد بالملكة الناشئة وتحصل له من تركب مزاجه او بالتأسل من الوالدين . والملكة تكتسب بتكرار الفعل المشابه لان الفعل اذا صدر عن قوة بقي فيها اثرأ هو يشتمل وجنوح الى اعداد مثله فاذا كررت الارادة مثله ذلك الفعل رخت فيها تلك الهيئة وتولدت الملكة .

ويقدر تكرار الفعل ترسخ تلك الهيئة في النفس حتى يصير فيها ميلها الى ما تعودته
شبه طبيعة ثانية . وهي اي الملكة تكسر اعضاء الجسم نفسها ما يلائم ذلك الميل
المألوف . فترى من ثم ان الانسان عند ادراكه باحثيها يشده اذا قاوم الشهوات
التي تميل به الى الخيرات المحسوسة تشد فيه اولاً قوياً ثانياً لئلا تسلط الارادة وقهرتها على
المقاومة ويضعف بحسبه ميلها الى الخيول المحسوسة . بل الاختيار يشهد ان الاعضاء
والآلات الجسم نفسها تأخذ حظها من الأمانة الملائمة لميل الارادة . وما قلناه في
الملكة الى الخير يصدق في الملكة الى الشر .

ثم الملكات منها ما لا يتأثر بالقوى الآلية كالحيلة والميل الحسي ولا يمنع القوى
العقلية من ممارسة اعمالها كما هي ملكة التجدد والسرقة والكذب . ومنها ما يلحق القوى
الآلية كملكه الزنا والسكر . وهذه اذا اشتدت سورتها قد تنفس رأيه العقل
وتعوق القوى العقلية عن تعاطي اعمالها . واما تأثير مثل هذه الملكات على الافعال
البشرية فنقول فيه :

١ الملكة حسنة او قيصة تزيد في الفعل الذي تؤثر فيه معنى الارادية
والاستعناق وتضعف في معنى الاختيار اما كونها تزيد معنى الارادية والاستعناق
فلأن الارادة الفاعلة بقوة الملكة هي اثبت عزماً في موضوعها واشد ميلاً اليه منها
اذا فعلت بلا ملكة والعقل ارادي لميل الارادة فيقوى معنى الارادي باشتداد ميل
الارادة ويضعف بضعفه . وأما كون الملكة تضعف معنى الاختيارية من الفعل
فلأن الاختيار او عدم التمعن الى احد الامرين يقتضيه بغير ما يشتد ترويض العقل
في احدهما ويقدر ما يشتد ميل الارادة اليه لترجيح احد الامرين على الآخر
وهذا ما تفعله الملكة

ب الملكة اذا لم تقدر فاعلية العقل والارادة فانها وان اضفت اختيارية
الفعل فلا تزال عنه صفة بشرية واما ان تمت فاعلية العقل والارادة فانها
تضعف من الاختيار وصفة البشرية يقدر اشتداد بليتها للعقل وللارادة

(٢) اما امراض النفس فقال فيها بعض علماء الطب النفسي : ان المرض
المعروف باسم Nevrasthénie (اي الشلل في قوة الاعصاب) والمفوليا ثم
الاستربا (فساد في عمل الاعصاب بتولد عنه اضطراب في العقل والحس والحركة)

من جانب النفس لا تقوم بدونه ادية الفعل (١) ثم بحثاً عن اضافات الفعل
اذا اعتري احدها انساناً ما احدث في ارادته اضطراباً باطنياً يميل بها الى فعل الشرور
ميلاً قاهراً متلباً او اقل ما يفعل فيه ذلك المرض ان يلو الارادة بغير كامل معنى
لا تقوى على توخي شيء من الخير مع دفع نزعات الشهوة . اما تأثير مثل هذه
الامراض على الفعل البشري فنقول فيه : ان صح انها تزيد في الميل العقل واختيار الارادة
فتزعم من الفعل صفة البشرية ولكن هذا التليل الذي ينسبونه الى هذه الامراض
لا يكاد يكون واقعياً وموثراً الى حد ان يزيد الاختيار ويتعفه الا في بعض
الحوادث الشاذة النادرة الوجود كما رأيت في المتن عند ٢٢ (نقلاً عن فلدن
بصرف)

(١) م : الادبية نسبة الى ادب هي صفة يكون بها الفعل البشري قوياً
ومدحواً وصالحاً او معوجاً ومنموماً وقبيحاً وحكم الخير والشر في الافعال حكمها في
الاشياء على ما قاله القديس توما : فكما ان الخير في الاشياء يستوجب كمالاً فيها
والشر يستلزم نقصاً كذلك الخير في الافعال او الخير الادبي هو كمال قائم فيها
والشر من نقص طارئ عليها ولازم لها . والادبية اديتان ادية مادية وادبية
صورية . فان فهمت هذا انجلي لك معنى قولهم خطية مادية وخطية صورية فانتبه .
الادبية المادية او الموضوعية هي الادبية اللازمة لنفس المواضيع التي قد تميل
اليها الارادة باختيارها وتلحق من ثم بالافعال التي تدور على تلك المواضيع بالقياس
الى موضوعها وقد وصفوا الموضوع والشرية والنظام بالادبية توصفاً لان معنى
الادبية الحقيقي ملئ اوصاف الافعال البشرية

والادبية الصورية هي الادبية الحاصلة في الافعال النفسية نفسها من جهة انها
تصدر عن الارادة المختارة . قال القديس توما الادبية تقوم من الفعل المشيخي على انه
مادتها ومن حكم العقل العملي على انه صورتها .

فكون الادبية للمادية هي الصفة التي يكون بها فعل ما مدحواً او مذموماً اذا
اعتبر من جانب موضوعه بمعزل عن معرفة الفاعل لتلك الصفة . والادبية الصورية
هي الصفة من جهة ما يراها الفاعل في الفعل فيختاره او يمتنعه بحسب ما يرى ذلك الفعل
مستحقاً لان يختاره او يمتنعه الفاعل العاقل . ولما كان الانسان قد يخطأ في حكمه

المختار الى الخير والشر وقد استقصينا الكلام في البحث الاول فبقي ان نسوق الكلام هنا الى البحث الثاني فنستوعبه تباعاً في الدروس الآتية هي :

« ١ » في التمييز بين الخير والشر

« ٢ » في اساس هذا التمييز

« ٣ » في الشريعة الادبية التي تفرض بعض الخيرات وتبطلها واجبة

« ٤ » في الفضائل الادبية التي تتولد عن حفظ الشريعة والنظام

الادبي

« ٥ » في معرفة النظام الادبي

« ٦ » في جزاء الشريعة الادبية

« ٧ » في الخواص التي تحصل عن طبيعة النظام الادبي

ذلك بالقياس الى الموضوع كان ان ضللاً واحداً قد يكون حسناً بالحسن المصوري (اي بالنظر الى معرفة الفاعل) او قبيحاً بالقياس الى الماهية بالنظر الى ماهية الفعل في ذاته ثم الادبية المادية منها اذية باطنة وهي الصفة اللازمة للموضوع من حيث هو في ذاته - واذية خارجية وهي الصفة الحاصلة في الموضوع بسبب امر المشرع او غيره . فيكون الشيء او الفعل حسناً او قبيحاً في ذاته او حسناً او قبيحاً لورود الامر به او الجهي عنه كما ترى ذلك في المتن مشوناً ام .

الدروس الاول

في الخير والشر الادبيين

المطلب الاول

في ان بين الخير والشر الادبيين تمييزاً حقيقياً وباطناً

(٣٠) يفرق الخير الادبي عن الشر الادبي بفصل ذاتي حقيقي

(مم : اي وجودي لا اعتباري ذهني)

اثبت هذه القضية بثلاثة براهين

« ١ » البرهان الاول مستمد من الوجدان - ان بعض اشياء تبين

لنا حسنة ومحمودة وغيرها تبين لنا قبيحة ومذمومة - والتمييز بين الامرين

ينجلي لنا بوجه من الوضوح بحيث يستولي على اذعانتنا استيلاء متغلباً .

وكذا بعض التصديقات الدائرة على الخير وعلى الشر ، على العدل والظلم

على الفضيلة والرذيلة هي من ضرورة الصدق ووضوح الحق بحيث لا يقوم

عليها تكدير ولا ينازع فيها منازع الإكثار ومغالطة^(١)

(١) اننا نقتل لك هنا عن العلامة فرج نفس البراهين المذكورة سيفاً امين

بقالب آخر ووجه تعبير آخر نشرأ لطوايا اجمالها وتمكيناً لها من مقاليد اذعانتك قال فرج ما ملخصه :

قضية : ان من مواضع الانفعال ما هو خير وشر لئنه ومحمود ومذموم سيف

ذاته واعمى في نفسه

« ١ » الدليل من العرف العام . كما ان في العالم النظري بعضاً من القضايا

واضحة في ذاتها ومستفيدة من البيان - كذلك في العالم العملي يوجد قضايا واضحة

« ٢ » ثبت ذلك ببرهان الاستقراء فنقول : الاستقراء يقرر المبادئ الموضوعات الوجدانية وذلك لأنها اذا تقيعنا احوال الاشياء نرى انه بالرغم عما تموهه علينا نزغات الشهوات المضادة وجواذب المنافع المخالفة يشرق على نظر مراقبتنا فرق بين الخير والشر هو من حكم الضرورة والكلية والشمول والثبات بحيث لا يمكن ان نجد لذلك الحكم سبباً كافياً آخر غير انجلاء الحق من جانب الموضوع . بل الاحسن ان نقول لا يمكن ان نجد لذلك الحكم من الضرورة والشمول والثبات سبباً كافياً آخر غير حقائق سائدات غالبات متقدمات على كل ترتيب من مصدر انساني وغير متوقف صدقها على شيء من الاحوال الحادثة والظروف العارضة

في ذاتها يصدق بها العقل لمجرد تصوير حدودها منها . مثلاً : الخير يجب ان يفعل والشر ينبغي ان يمتنع . وبني ان نعبده الله ونكرم الوالدين قال ارسطو : الذين يشكون في هل يجب عبادة الالهة واكرام الوالدين او لا يجب هم في انتظار الى العقوبات لا الى البراهين

« ٢ » الدليل الثاني من الوجدان . ان الاشياء التي تولد في وجدان قاطبة الناس وعلى وجه الاستمرار المتعدد مسولات مختلفة بالذات فهي اسبب تلك الاشياء مختلفة بالذات والحال ان الجميع يطمعون فرحين لحسن فعلونها ويعلمون تقوسهم لسيئة اتوها . ويقالون الصالحين بالجنة والاشرار بالبعثة

« ٣ » الدليل الثالث من اجماع الشعوب . اذ ما من شعب الا وترى في لنته القاطنة تدل على الخير وغيرها على الشر . واخرى على العدالة واخرى على الظلم وليست ملة لا تكون احكامها الشرعية مراعية لطائفة الآداب الحسنة ومنفعة على سوء الاخلاق والاعمال ذماً ورولاً . ولما من الشرائع ما يأمر باشيء على انها حسنة وينهى عن غيرها على انها قبيحة . والحال قيل في الحكم ان اقوى حجة على الحق ظهور الشيء لجميع وخصوصاً ان كان ذلك مما ينافي الشهوات .

فاذا لا بد من احد قولين اما ان يقال بان العقل الانساني ليس فيه استمداء جبلي لا ادراك الحق ومن ثم بان مذهب الادرية حق . واما ان يقال بان الفرق بين الخير والشر مستنده نفس طبيعة الاشياء والقول الاول باطل فصدق القول الثاني

نعم تطبيق التصورات الالادية على الحوادث الفردية الجزئية يحط لتنازعات الآراء ومظنة لاختلافات متفاوت اشكالا ودقة . ولكن التصورات الالهات في الخير والشر في العدل والجور في الحلال والحرام هي تصورات واحدة في كل الازمان وفي كل البلدان وعند كل الشعوب

« ٣ » البرهان الثالث متصيد من درس حالة الطبيعة الانسانية نفسها ودونك يانه : الخير الممدوح هو بحسب حده ما كان ملائماً لغاية طبيعة الانسان الناطقة ويقال في شيء انه مذموم اذا كان متافراً لغاية الطبيعة الانسانية الناطقة . والحال من الضرورة ان يتحقق وجود اشياء ملائمة للطبيعة الانسانية واخرى منافرة لها

(١) مم : الحقائق الالوية والمبادئ الالادية الكلية الالوية ليس خلاف فيها واما ان وجد خلاف فيكون ذلك في النتائج البعيدة وبقدر ما تبعد النتائج تشكل العلاقة بينها وبين المبادئ . ونستطلق على العقل فيطيش سهامه ويضرب في ارضه الحدييات ثم الاوامام

(٢) قال القديس توما : كل ما كان له طبيعة معينة وجب ان يكون له افعال معينة ملائمة لتلك الطبيعة لان الفعل الخاص بالشيء تابع لطبيعة ذلك الشيء . . . والحال ان للانسان طبيعة معينة . فاذا يجب ان يكون للانسان بعض افعال ملائمة له بالملائمة الذاتية وما هو ملائم بذاته فهو محمود بذاته ولعن في ذاته لا لعن في غيره .



فإذا من الضرورة ان يكون بين الخير والشر فرق مبناه على طبيعة الاشياء بعينها

وايضاً مقتضى النظام الطبيعي ان يكون في الانسان الجسم من اجل النفس وقوى النفس السفلى من اجل القوة الناطقة كما هي الحال في باقي الاشياء حيث المادة من اجل الصورة والآلة من اجل التفاعل الاصيل . والحال يقال ان شيئاً معداً له شيء آخر اذا كان بناله من ذلك الآخر عون ونفع لا مانع ومضرة . فمن الصواب الطبيعي اذاً ان يصرف الانسان انتباهه بحسبه وقواه السفلية على الوجه الذي لا يحصل لفعل عقله وغيره الخاص عرقلة ومانع بل عون وعضد . وان حصل خلاف ذلك كان ثم اثم بمقتضى الطبع فإذا يوجد خير هو محمود من طبعه ولحيته (ف ١٢٩ من كتاب ٣ من خلاصته ضد الامم ببعض تصرف)

وقال في ف ٥ من ١٨ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته حيث اراد ان يبين ان الخير والشر الاولي يفرقان بالشئ وان من الافعال البشرية ما هو حسن لحيته ولغنى في ذاته ومنها ما هو قبيح لحيته ولغنى في ذاته قل :

الملكات المتشابهة المتماثلة تصدر افعالاً متماثلة . والحال الملكة الحسنة والملكة الردية تختلفان بالشئ كما هما السخاء والتبذير . فإذا الفعل التيسر والفعل الحسن يختلفان بالشئ

وقال : للفعل يستمد نوعه من موضوعه فيلزم اذاً ان بعض اختلاف الموضوع يولد اختلافاً نوعياً في الافعال . فان اختلاف الموضوع يجعل اختلافاً نوعياً في الافعال من جهة ما يكون مرجع تلك الافعال الى مبدأ فاعل واحد كما ان ادراك النور وادراك الصوت يختلفان بالشئ بالتباين الى الحسن (: من المبدأ التفاعل الواحد) والخير يقالان بالقياس الى النطق لان خير الانسان ما كان بحسب ما يقتضيه النطق وشره ما كان على خلاف ما يقتضيه النطق . اذن الخير لكل شيء ما كان ملائماً للشئ بحسب صورته والشر ما كان منافراً له بحسب صورته اه . والفصل بين الملازمة والمنافرة فصل نوعي فإذا الفرق بين الخير والشر فرق نوعي اي لغنى في ذات الخير والشر اه

المطلب الثاني

في ان الفرق بين حسن الافعال البشرية وقبحها ليس لسبب خارج عنها

(٣١) قضية : ان الفرق بين حسن الافعال البشرية وقبحها في تحليله الاخير لا يمكن شرحه بنسبته الى سبب خارج او جعلي وصنعي حاصل من جانب البشر ولا من جانب الله نفسه

(١) مم : قد فهمت مما تقدم ان الفعل البشري يتطرقه الى امرين الى هويته الطبيعية التي هي مادته والى اديته اي الشئ الذي يكون به الفعل موصوفاً بالحسن او القبح بالمدح او القم ومتمللاً للثواب او للعقوبة

لما هو هويته فبهي انه فعل حيوي حر اذ علم ان الفعل ان لم يكن مختاراً فلا يكون متمللاً للثواب او للعقوبة فيستخلص من ثم بطلان قول الجبرية القائمين باسناد فعل العبد الى الله لا اليه وان ليس الانسان رباً فله وكذا يطل زعم الحلولية الذين يقولون بان العالم والانسان انهما الاظهورات الجوهر الالهي واتسارهما ضرورة وكذا ينكرون على الانسان الحرية التي يدعونها لا توصف افعاله بانها اديية .

ولما اديية الفعل البشري التي هي صورته ما هي وبأي شيء . فقوم فقد اختلف فيه بعض الفلاسفة . فمنهم من قال هي نفس الاختيار ونطق الحسن او القبح لا يدلان على شيء . بزيادة على معنى الاختيار . بل مفهوم الحسن والقبح والاختيار واحد . وذهبت طائفة ومنهم فكري الى ان الادوية في الفعل البشري موجود اعتباري ذهني . او هي اضافة الفعل الى قاعدة الاداب مع مستند في نفس الشئ . وطائفة قللت الادوية من طائفة على الفعل من الخارج

فقالوا ان شيئاً هو حسن او قبيح لان الشر فوضا عليه بالقبح او الحسن لورود امر الشرع به ونهية عنه . اولان الله اراد ان يكون هذا شيئاً وذاك قبيحاً وكل

تعاهد اجتماعي كما زعم روسو لان مثل هذه الاوامر والمعاهدات عارية في ذاتها عن الحسن الباطن الذي كما هو القرض فلا يمكنها ان تعطي الافعال التي تدبرها حسناً لا تملك هي ^(١)

(١) م : فنجد اصحاب هذا الرأي ان الفعل حسن لانه مأمور به وقبيح لانه منهي عنه والصواب ان اكثر الافعال مأمور بها لانها حسنة في ذاتها او منهي عنها لانها قبيحة في ذاتها خلافا لما قاله هب وروسو والاشعرسي من علماء العرب . فالانيان بللمور به مثلاً كما كرام الوالدين وتجنب ما هو منهي عنه كقتل البريء . اولها حسن قبل ورود الامر به والثاني قبيح قبل النهي عنه . لان حسن الواحد وقبيح الاخر ثابتان بالعقل قبل الشرع . لان اكرام الولد والديه فعل حسن بالاجماع وان لم ينو الولد اكرامهما لانه مأمور به . ولو ان اكرام الوالدين لا يكون حسناً الا من اجل انه مأمور به لم يكن اكرامهما حسناً الا اذا نوي مع اكرامهما الطاعة للامر به فيكون الحسن ليس صفة للاكرام ولا لازماً له من اجل ذاته بل حسنة في غيره اي في الطاعة . وعليه فيكون من بكرم والديه مع قطع النظر عن الاتيان بما المر به ومن يهينهما مع قطع النظر عن الاتيان بما يخالف النهي عنه حكم فلهما واحد فليس حسناً ولا قبيحاً وكل الفضدان بوصف واحد وهذا بين البطلان ثم الطاعة لامر السلط وطاعة الله تعالى وامثال امره ما حكم العقل فيهما الا وان العقل يحكم بوجوب بهما والقيام بهما وانهما واجباً لانهما حسنان وان لم يرد امر وضي بهما . وما هو ثابت بالعقل قبل الشرع ليس متوقفاً حسنة او قبيحة على الشرع كما سوف ترى في الحاشية الآتية . ثم لا ترى ان بعض الشرائع المدنية يقال فيه بالاجماع انه صوابي وعادل وبعضها ظالم ومخالف للصواب فاما معنى العدل والصواب . الا ان الشريعة روعي فيها قوانين الصواب وقواعد العدالة حتى استتمت لها شروط الحسن والنفوذ . فليست اذا الشريعة حسنة من حيث هي شريعة بل هي حسنة من جهة موافقتها للصواب . فليست اذا الشريعة من حيث هي كذلك البتة الاخير لحسن الافعال لان حسنها مبني على غيرها اي على موافقتها للصواب . فاذا ليست كل الافعال حسنة من اجل انها مأمور بها بل ان بعضها امر به لانه حسن في ذاته ومحمود لمعنى في نفسه وهو من ذاته مشلق الثواب او للمقوبة . وايضا قال

(م) : قال « كما هو القرض » لان الخصوم يحملون مثل هذه الاوامر والمعاهدات خالية في ذاتها من الحسن والقبح والا أقروا ضمناً انه يوجد اشياء حسنة او قبيحة لذاتها قبل ورود الشرع بها . ونحن نقول ان هذه الاوامر والمعاهدات التي يحملونها قاعدة الحسن والقبح اما ان تكون حسنة في ذاتها كما هو الصواب . لان القاعدة لا يختلف حكمها عن حكم العمل بها حسناً او قبيحاً والأصح ان يقال ان قاعدة قبيحة يكون العمل بها حسناً وبالعكس . وهذا بين التناقض . واما ان لا تكون حسنة ولا قبيحة وحينئذ فكيف يتعمل ان العمل بها يكون حسناً او قبيحاً والشيء يتنوع بصورته . وصورة الافعال هي مطابقتها لتلك الاوامر والمعاهدات . فيستحيل اذا ان تكون الافعال سالمة ان لم تكن صورتها التي هي تلك المطابقة او الاوامر حسنة لذاتها . الا ان يقال تستمد حسنها من غيرها وحينئذ وجد التسلسل

وثانياً : اثبات الشرط الثاني من القضية وهو ان الفرق بين الخير والشر ليس تركه قضاء فقت به ارادة الله اختياراً . ودليله ان هذا القول يؤدي الى نتائج لا يمكن التسليم بها وهي

« ١ » لو ان الحسن والقبح لا يختلفان الا لان الله خلق بينهما فرقاً

شبهت لو ان الحقوق قوامها بالامر للشعوب ومراسم الامراء والروماء واحكام القضاة لكان كل من السرقة والزنا وغيرهما من الشرور حقوقاً (وعداً) اذا صادفت رضى الشعب واستقر عليها راي الامة . ثم لو ان الحسن منحصر في ارادة المشرعين لكان ما هو حسن اليوم قبيحاً غداً اذا ورد عليه النهي . ولا يخفى ان آراء الشعب كرشة في مهب ارياح الاعراض المتغيرة

يزعم كثيرون من الكتبة انه قد يتضح وجه الفرق بين الخير

هذا يدل على ضرب من ضرور التحكم والاستيلاء المطلق
وقال غيرهم بل الادبية قائمة من جهة الفاعل . فقالوا هي معنى اضافي قائم بملامحة
الفعل للحواس او العقل . وقد تفرع هذا المذهب الى اربعة فروع : فمن قائل ان
الخير ما لذ للحواس والشر ما آلمها وادبها وم تباع . ومن قائل ان الشيء
خير او شر بحسب ما يتغيره الحس الادبي خيراً او شراً اي بحسب ما يكون الشيء جاذباً
لماطفة الميل او باعاً للنفرة . ومن قائل ان قوام الخير والشر في النفع والضرر
الفرديين او العموميين فالخير ما جلب نفعاً للخصوص او للنعموم والشر ما جلب ضرراً
خاصاً او عاماً وم اصحاب الانتفاعية وقد كثير تبعها

ومن قائل اخيراً ان شيئاً يكون محموداً اذا بان لفضله انه كذلك . فترى ان
هذه الفروع الاربعة مبناها على مبدأ واحد وهو ان الانسان هو قياس ادمية الاشياء
كما هو قياس حقيقتها

وطائفة اخرى قالت : ان الادبية هي ملازم للاشياء في ذاتها مقولة عليها
بالاطلاق لا تتوقف على ارادة الانسان ولا على فعل وضي خارج وهي بمعنى
الاشياء نفسها واحد في كل الازمنة والامكنة . وهذا القول الاخير هو الصحيح
(عن فرج بنصره) اه . وهذا هو رأي القديس توما حيث قال : ادمية الافعال
البشرية باعتبار الجنس فيها هي قائمة فيما صورها باضافة تلك الافعال الى الموضوع
الواقع تحت قواعد الاداب مع قطع النظر عن كون تلك الاضافة هي اضافة مخالفة
او موافقة لتلك القواعد

فنل هذه الاضافة بمناها المطلق الذي ذكرناه التي هي الجنس في الادبية
تقسم الى اضافة موافقة لقواعد الاداب وهذا النوع الاول الذي نطلق عليه اسم
الحسن والخير والى اضافة مخالفة لقواعد الاداب وهو نوعا الثاني ونطلق عليه اسم
الفساد او الشر الادبي . فجنس الادبية اذاً هو اضافة الاتصال الى قواعدهما . والفعل
الذي يقيم النوع هو الموافقة او المخالفة لحكم تلك القواعد الادبية . فافهم
هذا لانه بيدك في حل ما يعرض من الشكوك . اه .

والشر من موجب او اسباب خارجة وضعية محضة اي جعلية صرفة .
فيقولون سبب الفرق المذكور اما ان يكون لوهاً ما يتأقلمها الخلف عن
السلف فرسخت في الازهان . واما اصطلاحات اجتماعية او شرائع .
واما قضاء قضت به العناية الالهية باختيارها وعند مونتاني Montaigne
ان سبب الفرق الوحيد هو لوهاً ما حاصلة عن التهمة . وعند هوبز وروسو
Hobbes et Rousseau ان اساس الادبية قائم على الشريعة المدنية .
واخيراً يلوح ان بوفندرف Puffendorf ومن قبله دي كرت قد استند
الى ارادة الله المختارة القدرة على خلق هذا الفرق الذي نجعله بين الخير
والشر . هذا واليك اثبات قضيتنا :

اولاً : اثبات الشطر الاول من القضية وهو ان الفرق بين الخير
والشر لا يمكن شرحه بسبب فعل مؤثر من الناس فنقول :

ان الصفات الخاصة بكل من الخير والشر التي تجعل لهما وجدان
الناس قاطبة حتى نراهم يغيرون اضطراراً لموضع وضوحها جانب ادعائهم
واقترانهم لنافيتها (اي تلك الصفات الخاصة) دليل بين على ان الفرق
بين حسن بعض الافعال البشرية وفسادها لا يتوقف البتة على ورود فعل
جعلي او اشتراعي وضعي : لان العلة المكانية والحزبية والمغرية وغير الثلاثة
لا تقوى على تفسير معلول كلي وعام ولا بث الاستمرار (مم كما هو اذعان
الاقوام بالاجماع من غير قيد بزمان ومكان وحال)

(٢) باطل الالتجاء في تفسير هذا الفرق الى اوامر استبدادية
صادرة عن عامل مطلق السلطان على ما زعمه هوبز . او الى موجب

بارادته المختاراً او بشرية الهية وضعية) لكان يمكن الله ان يوجب التجديف والحنث باليمين ونقض اليهود وما شاكلها وهذا بين البطلان^(١)

(١) م: لان هذه وامثالها تكون مباحة اي لا خيراً ولا شراً قبل ورود النهي الوضعي عليها فلا يقبح اذاً ان نثبت الى الله الامر بها لو صح زعم الخصوم - ولا يقبح بالله ان يأمر ببطلانها - لان قبح هذه الافعال لمجرد ان الله اراد باختياره ان تكون فيجوز اذا انتهى عنها - فليس يستحيل القول ان الذي فعله الله باختياره كان يمكنه ان لا يفعله او يفعل خذله - والا لم يكن الله مختاراً في فعله

و يستلزم بوقود فقول: حسن الافعال البشرية وقبحها صفتان لازمتان للافعال عن مطابقتها او لا مطابقتها لمعاييرها وقانونها الذي هو الشريعة والحال الشريعة هي امر المستتر فاذا لا يتعلل ان يكون الحسن والقبح في الافعال سابقين لامر المستتر بل مما تايان له ولا زمان عنه - فتجب اننا نعلم ان الله ان الحسن والقبح في الافعال قبلت بمطابقة او لا مطابقة الافعال للشريعة - ولكننا نميز بين الشريعة الالهية الازلية وبين الشريعة الالهية الوضعية - فالافعال التي حسنها وقبحها في ذاتها فالحسن والقبح فيها سابقان للشريعة الالهية الوضعية لا للشريعة الالهية الازلية (وسوف تروى الفرق بينهما)

الشريعة الالهية الازلية قضت ان تكون الموجودات مرتبة على نظام طبيعي لما يحسب تفاوت كل طبائرها - فالعقل الذي هو دون الله يكون خاضعاً لله وكل ما في الانسان خاضعاً لعقله فيما بالنظام الطبيعي القاضي بان يكون تحت الاعلى وخاضعاً له كما قال القديس توما: فيكون التزام الانسان بالامثال لاوامر الشريعة الالهية الوضعية مسنداً الى التزامه بحفظ النظام الطبيعي المتقدم - فان لم يكن بحفظ النظام الطبيعي حسناً في ذاته او على الاقل حسناً لانه قيام بحفظ النظام لا يتنى كل الزام بحفظ الشريعة الوضعية - لان هذا الالتزام مبني على ان العقل تحت الله وخاضع لله ومن ثم مكلف بالاتيان بما يأمر به الله - والحال كون العقل دون الله وخاضعاً لله سابق في الزمن وبالطبع. الشريعة الوضعية الآمرة بالفعل - ومعنى حصول النظام والخضوع سابق للاتيان بالمأمور - فاذاً من الضرورة ان يكون قبل

«٢» ايضاً لكان كل ما هو حسن بالحسن الاديبي واجباً ملزماً وكان فعل الشهامة فريضة لازمة

«٣» ايضاً لو ان كل شريعة ادبية مبدأها فعل مختار من افعال ارادة الله الفائقة لما تنبأ لنا التفرقة بين الخير والشر الا بتزويل وضحي صريح من لدن الله والحال ان مثل هذه النتائج الباطلة يقضى على المبدأ الحاصلة عنه بالبطلان والفساد

التدريس الثاني

في اساس التمييز بين الخير والشر الادبيين

المطلب الاول

(٢٢) قضية: ان مبنى الفرق بين الخير والشر هو الموافقة او المخالفة

الشريعة الوضعية شيء ملزم بالاتيان بما تأمر هذه به - فاذاً يوجد شيء حسن في ذاته غير متوقف حسنه على امر الشريعة الوضعية (كذا عن شروح القديس توما) وايضاً قال القديس توما في ١٢٦ من كتاب ٢ من خلاصته ضد الآراء الاشياء التي ينصرف بها شيء معين الى غاية الطبيعية هي ملائمة لطبيعته وما كان بخلاف فهو متنافر لطبيعته - والحال قد يتنا ان الانسان ينسب من طبعه الى الله نسبة الى غايته - فاذاً كل الاشياء التي يتأدى بها الانسان الى معرفة الله ومحبة هي قويمه وحسنة بالحسن الطبيعي - وما كان بخلاف ذلك فهو شرراً للانسان بالشئ الطبيعي - فيظهر اذاً جلياً ان الحسن والقبح في الافعال البشرية لا يكونان فقط لمتنفي وضع الشريعة بل لانتفاء النظام الطبيعي - اه - وهذا دقيق وجليل فاقهه لانه مفتاح اسرار هذا المطلب - اه

(١) م: يريد بالاساس او السبب السبب القريب فتمييز بين الخير والشر لان السبب الاولي والبعيد يمتكلم عليه في ص ٤٥

« ٢ » ان ظروف الموضوع المكاتبية والزمانية والشخصية ترفع

الارادة بتصرف اليها ايضاً ولكن لا انصرافاً قريباً واولاً

اعلم « ١ » ان ما يتصرف اليه ميل الارادة يختلف باختلاف فعل الارادة بان يكون هذا الفعل اما فعلاً مشيئياً محضاً وهو الفعل الذي يسمونه اصدارياً واما فعلاً مشيئياً ومأموراً معاً . وعليه فيكون موضوع الميل إما شيئاً ما كما ان الله يكون موضوع محبة الله والمال موضوع الحرص على المال . واما فعلاً خارجياً كما هي ارادة التصدق وارادة المنهي الخ واما فعلاً باطنياً كما هي ارادة محبة الله

« ٢ » موضوع الفعل الادبي منه موضوع مادي ومنه موضوع صوري والمادي منه بعيد ومنه قريب . وكل ذلك مرّ بك شرحه في المنطق . فال موضوع المادي البعيد للفعل الادبي هو حقيقة الشيء . او الفعل الطبيعية كما هو مال التقريب عند مشتهى الاخذ . والموضوع المادي التقريب للفعل الادبي هو الشيء . او الفعل الذي ينصب عليه ميل الارادة لا من حيث ان الشيء . او الفعل منظوران فيهما الى ذاتهما بل من جهة ما ينظر فيهما الى اضافتهما الموافقة او المخالفة لقوانين الاداب او النطق السليم كفعل اعطاء المال للتقير من جهة ما فيه اضافة الى النطق القويم او الى قاعدة الاداب كما رأيت في الحاشية على عدد ٣١ . وبهذا تتفرق الفضائل الادبية عن الفضائل العقلية لان هذه تلاحظ المواضع من جهة مساهي في ذاتها وتلك اية الادبية تلاحظ المواضع من جهة ما هي مضافة الى النطق وقاعدة الاداب . هذا في الموضوع المادي القريب للافعال الادبية .

واما الموضوع الصوري لفعل الادبي فهو نفس الموضوع القريب الذي يتصرف اليه ميل الارادة من جهة ما هو موافق للنطق او للطبيعة للناطق او يخالف له اعني من جهة ما هو حسن او قبيح بالحسن او القبح الالهي . فيكون ان الموضوع الادبي يختلف نوعاً في الادبية بحسب ما يكون موافقاً او مخالفاً للشرعية الازلية . وكذا الخطايا التي تخالف فضائل مختلفة بالنوع تكون هي ايضاً مختلفة بالنوع . وكذا يختلف نوع الخطايا لمخالفتها فضيلة واحدة من جهات مختلفة كما هي السرفة والخيمة والتشيع بالعبث

« ٣ » يتعلق بالموضوع الادبي كل ما يقوم جوهر الفعل لا الطبيعي بل الادبي ويقوم جوهره الادبي كل الاشياء التي تكون مطلوبة بالضرورة لقيامه بحيث اذا فات

الفعل الادبي حصتها من الحسن والقبح . اعني انها تؤثر في الفعل اثرها من الخير والشر فسلب فقير خمسة فرتكات أشد شراً من غصنها من غني^(١)

شيء منها او أضيف شيء اليها حصل عن ذلك اختلاف في الفعل نفسه مثلاً موضوع السرفة الصوري هو كون المال مال التقريب مأخوذاً من ربه ظلاً من غير رضاه . وجملة هذه القيود تقوم جوهر موضوع السرفة بحيث اذا فات واحد منها بطل الموضوع ان يكون موضوع السرفة كأن لم يكن مال التقريب لا يؤخذ بدون رضاه . « ٤ » ان الانفعال البشرية تشتق اديتها القافية الاولى من مواضعها وقد اثبت لك الماتن ذلك . ودليله ان الموضوع هو الذي يحول بذاته وبالوجه الاول ان يعطي الفعل تزيحه . وهذا جميع في النظام الطبيعي والنظام الادبي . وذلك لان الذي يحرك القوى الى الفعل تحريكاً بالذات وبالوجه الاول انما هو الموضوع كما رأيت في علم النفس ولهذا كانت الادبية التي تحصل اولاً وقبل غيرها هي الادبية الخاصة عن الموضوع . اهـ

١ : اسم : « ١ » يراد بالظروف هنا كل الواحق التي تسبب الجوهر الذي قد تقوم به الفعل الادبي وتؤثر في اديته شيئاً من التأثير . فيشترط اذاً في الظروف بالمعنى الذي قلناه . ان يلحق بالفعل الكامل التوام الادبي فتكون الظروف اعرافاً لاحقة بالجوهر الادبي . لان قوام الفعل الادبي (او اديته الصورية) مستفاد له من الموضوع الصوري كما رأيت . والادبية المستفادة له من الظروف ادبية بالعرض الا اذا انقلب للظرف موضوعاً وحينئذ لا يسود ظرفاً بل موضوعاً . ويزيد على الفعل ادبية نوعية جديدة كالسرفة في محل مقدس ٢ . يشترط في الظروف ان تكون مما يؤثر في ادية الفعل لان الكلام في مبادئ الادبية . والظروف التي تؤثر في الادبية هي التي تتضمن مفهومها اضافة الى الطبيعة الناطقة او النظام الادبي بشرط ان تكون متعلقة بطبيعة الفعل لا خارجة عنها كما لو انبثت من قلبك حادثة غمواقة وانت مكب على الدرس تلك الماطفة ظرف من الظروف الادبية المتخللة لفعل الدرس ولكنها لا تدخل فيه فلا تزيده خيراً ولا شراً من جهة ما هو درس

الطبيعة بين افعالنا وغايتنا القصوى

لسائل يقول : باي شيء يقوم الخير الادبي . نجيب :

الخير في الجملة هو ما كان موافقاً لئيل الطبيعي للوجود . فاذاً الخير الادبي هو ما كان ملائماً لئيل طبيعة الانسان الناطقة ^(١) ومما به تكمل تلك الطبيعة .

والحال ان غاية طبيعتنا الناطقة هي معرفة الله ومحبة مع نعمة النفس الحاصلة عنهما . فاذاً الفعل الحسن بالحسن الادبي هو الفعل الذي يؤدى بنا تأدية قريبة او بعيدة الى معرفة الله ومحبة ويساعدنا بذلك على تكميل طبيعتنا الناطقة . وكذا يقال في شيء انه خير بالخيرية الادبية انما وقع موضوعاً لفعل هو خير بالخيرية الادبية . وبخلافه الشر الادبي . لانه ما

(١) م : الخير الادبي ما كان ملائماً لئيل او الطبيعة الناطقة والشر ما كان منافراً لئيل او لطبيعة الناطقة . والمراد بالئيل او الطبيعة الناطقة هنا لا النفس المعنوية الفردية او الطبيعة المائلة الفردية على ما هي في كل فرد من افراد الناس . بل الئيل بجماء المجرد الكلي والموضوعي . ويأتى ان العقل عقلاً عقل مشخص في كل فرد من افراد الناس الموجودين حقيقة وتسمية العقل الفردي . وعقل بالضم المجرد والكلي وهو الذي تفرقه بطريقة الاستقراء فوجب له كل الصفات المستقرآت الكاملة الخاصة بالعقل من حيث هو عقل انساني وهو عقل كلي يشترك فيه الجميع وان تفاوتت الدرجة لاهو ثابت في الجميع ثباتاً لا يتغير . وهذا ما يزداد به الطبيعة الناطقة . فالسبب القريب لا يميز بين الخير والشر هو الموافقة لهذا العقل ولهذا الطبيعة او المانعة لها . وذلك لان العقل الفردي متقلب متغير كثير التقلبات ويؤثر ان ادية الاعمال ليست تكون بموافقتها او مخالفتها لعقل هذا او ذلك من افراد الناس . والا كانت الادبية متغيرة متقلبة ومختلفة في الاخلاص التي تتغير ما قريباً .

كان منافراً لغاية طبيعتنا الناطقة . وعليه فكل فعل يمنع من تكميل طبيعتنا الناطقة فهو شر ادبي وكذلك كل موضوع ضار به فهو شر . واذا نزلت في طريقة التحليل الى آخر درجاته تحقق لك ان الشر هو كل ما يعبدنا عن كمال معرفة الموجود السامي وكال محبة ويقصينا عن حفظ السعادة اللازمة عن هذين الفعلين

الا ترى ان المصداق الذي يدلنا على الحكم بقدر ادية الفعل الباطنة انما هي نسبة ذلك الفعل اي اضافته الى كمال طبيعتنا اي اضافته الى غايتنا القصوى ^(٢) لان المعنى واحد في كلا القولين . اننا نذم السكر ونزدل الزنا ونضد هما رذيلتين وجريمتين لانهما يجرمان علينا بالخط من مقامنا وتسفيه نفسنا وتدنسيتها وتدنسها . وبخلاف ذلك القناعة والعفة فانسا

(١) م : ان حسن الارادة يتوقف على نية الغاية لان النية (او الغرض) تقدم الارادة لتقدم الملة على معلوما اذ تبعت ارادتنا الى شيء من اجل ابتنائنا غرضاً ما وقد قيل اول الفكرة آخر العمل . وهذا الترتيب الموقوف الى الغاية يعتبر كانه موجب من مواجب حسن الشيء المراد . كالمصمت ابتناء لوجه الله فصولك يوصف بالحسن من اجل انه مصوم من اجل الله فغرضك من الصوم ابتناء وجه الله . فلما كان صلاح الارادة متوقفاً على حسن الشيء المراد حمل بالضرورة ان حسن الارادة يتوقف على قصد الغاية . والحال غاية ارادة الانسان القصوى هو الخير الاعظم الذي هو الله .

فاذاً يشترط لحسن الارادة الانسانية وانعائها ان تكون متوجبة الى الخير الاعظم الذي هو الله . فاذاً يشترط لحسن ارادة الانسان ان تكون موافقة لارادة الله لان الخير الاعظم الذي هو الله نسبتاً الى الله نسبة موضوعه الخاص اليه عز وجل . (عن القديس توما ف ٨ من م ١٩ من جزء ١ من ق ٢)

نفسهما ونجليهما ونعدهما فضيلتين شريقتين حقيقتين لانهما تشرقان
النفس وتزكياها وتطهراها ما يتخذه واجب كرامتها الانسانية

(٣٣) النتيجة الحاصلة مما تقدم ان كل فعل محمود انما هو عائد
الى تجيد الله ولو عوداً ضمياً لوبالقدرة . وبالعكس اي كل فعل قبيح
مذموم ففيه اهانة لله ويعلمنا القديس توما ان كل فعل قبيح بالتقبح الادبي
بما انه لا يمكن ان يؤدي الى الله الذي هو غاية الخليفة فهو متعلق العقوبة
عند الله (١)

المطلب الثاني

في مصادر الادبية (٢)

(٣٤) ان مبادئ الحسن والتقبح في الفعل البشري ثلاثة :

(١) ف ٤ من س ٢١ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته اللاهوتية . وسوف
يشكم المان على استحقاق الافعال للثواب واستيجابها للعقوبة . اه .
(٢) مم : يرد بمصادر الادبية او مبادئها تلك العناصر التي تتركب منها
الافعال البشرية ويكون بها الفعل المعنى الشخص موافقاً للنظام الادبي او مخالفاً له
اعني ان الافعال تستمد اديتها بوجه العموم من مطابقتها او لا مطابقتها للنظام الادبي
ولكن الافعال الادبية حسنة كانت او قبيحة متعددة وكثيرة الاختلاف فما الذي
يجعلها مطابقة او مخالفة للنظام الادبي . فالجواب ان ما يعمل الفعل المعنى مطابقاً او
مخالفاً للنظام ثلاثة اشياء : الموضوع والغاية والظروف . وليس في الافعال شيء
آخر او عنصر آخر . وعليه فكانت مصادر الادبية ثلاثة ليس أكثر . وليس من
الضرورة اجتماع الثلاثة في كل فعل من الافعال لخصول اديته بل يكفي وجود
واحد منها في الفعل المعنى ليكتبه الادبية . فالفعل المعنى الشخص يختلف اكتسابه
الادبية من تلك المبادئ باختلاف طبيعته فمن تلك الافعال المعينة ما يكتسبها من

الموضوع الصوري والظروف (او اللواحق) والغاية . فنقول بياناً لذلك
« ١ » ان الموضوع الصوري للفعل البشري هو المبدأ الاول لما
فيه من الحسن والتقبح (١)

يراد بالموضوع الصوري للاحقيقة الشيء المطلقة بل حقيقة الشيء
من جهة ما يقع عليها ويتناولها الفعل الادبي الذي يتضمن اضافة الموافقة
او المخالفة لغاية طبيعة القاعل الناطقة . مثلاً مبلغ من المال منسوب
بطريق الظلم يكون موضوعاً لفعل يعرف بالسرقة والمبلغ نفسه تجود به على
الفقراء باختيارك يكون موضوع الصدقة (٢)

مبدأ ومنها ما تحصل له من مبدأ آخر ومنها ما تأتيه الادبية عن مجموع المبادئ
الثلاثة كما سوف يوضح لك

ويجب ان تعلم ان ادبية الحسن يشترط لها ان يكون جميع المبادئ المذكورة
موافقة للطبيعة الناطقة وبخلافه ادبية التقبح بناء على القول الشائع : الحسن عن كمال
العلم والتقبح والشر عن طرد نقص ايا كان (عن تلمذ)
(١) قال القديس توما ف ٢ من س ١٨ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته
اللاهوتية ما تعريه : الخير والشر في الفعل يحصلان فيه كما يحصلان في غيره من
الاشياء عن كمال في الوجود او عن نقص فيه . والحال اول شيء . يخلق بكل
الوجود على ما يظاهر انما هو ما يعطى الشيء نوعه . وكما ان الشيء الطبيعي يأخذ
نوعه من صورته كذلك الفعل يأخذ نوعه من موضوعه . كما ان الحركة تأخذ نوعها
من حدها . ولذلك فكما ان الخير الاول في الشيء الطبيعي يناله من صورته التي
تعطيه النوع فكذلك الخير الاول لفعل الادبي متوقع له من موضوعه انكساره ولذلك
سماء البعض خيراً بالجنس (انتهى كلام القديس توما)

(٢) مم : موضوع الفعل الادبي ما انصب عليه ميل الارادة انصباً قريباً
واولياً قال « انصباً قريباً واولياً » ليجز المنابة والظروف او اللواحق لان ميل

المطلب الثالث

في الافعال العاطلة ^(١) Indifferent

(٢٥) نقائل يقول هل كل فعل بشري هو بالضرورة حسن او قبيح ونقول بعبارة اخرى هل من فعل بشري يكون خلاء من حكم

الارادة تستخدم الاعضاء كآلة للفعل . وليس الفعل الخارج بوصف بمعنى الادوية الانسية ما هو مراد ولقد اختلف في الفعل البشري يعتبر بمعناه الصوري من جانب الغاية وبالمعنى المادي من جانب الفعل المظهر . ومن ثم قال الفيلسوف الذي يسمون ليز في هو في الحقيقة اشد زنا منه سرقة . اه . عن القديس توما . ترى ان الفيلسوف نسب لذلك السارق الزنا اكثر من نسبته اليه السرقة مع ان فعل السرقة تحقق وفعل الزنا لم يتحقق بعد

نتائج « ١ » يتصل من كلام القديس توما هذا ان الافعال الظاهرة ليست لها ادوية خاصة مميزة عن الافعال الباطنة . وذلك لان الاختيار اساس الادوية وشرطها فلا تقوم ادوية بدونها . والافعال الظاهرة ليست مختارة بذاتها بل تسميتها بالمختارة مستمدة لما من اختيارية الارادة فكذلك ادويتها تكون مستمدة لما من ادوية الارادة فانهم هذا بهذا كثيرا . اه

« ٢ » عند القديس توما ان الخير في الافعال اربعة ١ خير جنسي او طبيعي وهذا قياسه حقيقة الشيء وكل وجوده ٢ خير نوعي او ادبي وهذا يستمد من الموضوع الثلاث ٣ خير مشتق من الظروف من حيث هي اعراض لاحقة بالفعل . ٤ خير مستفاد من غرض النافع لان الغاية الباطنة اللازمة للفعل . اه

(١) هم : العاطلة فاعلة من عطلت المرأة لم يكن عليها خلي والزجل من الالى والادب خلا وتزيد به هنا الفعل الذي ليس له حزن ولا قبح والحسن حلية فعل الانسان فسمينا ما خلا منه عاطلا تمليكاً لحسن على القبح . وبمعنى تسميته بالفعل المبرود او اللال ولا اذ سرهه أمة اللثة .

الادوية اي عاطلاً منها فهذه مسألة نزاعية تضاربت فيها آراء أئمة المدارس فعند القديس توما انه يستحيل ان يكون فعل بشري عاطلاً باعتبار وجوده الواقعي فان كان من الافعال البشرية افعال اذا اعتبرت بالقياس الى موضوعها فلا تكون حسنة ولا قبيحة فهي اذا اعتبرت من جهة حقيقتها العينية اي بما يعينها من لواحق الغاية والظروف فيكون جميعها بالضرورة حسناً او قبيحاً ^(١)

(١) مم . ليس محل الخلاف في ما اذا كان من الافعال البشرية ما قد يكون عاطلاً من الادوية بمعنى ان لا يكون خيراً ولا شراً لانه بين ان الفعل الشرعي الذي يفعله فاعله بلا انتماء الى النظام الادبي او الى ملاءمته للطبيعة الناطقة او لا ملاءمته ليس ذلك الفعل منعزلاً بالحسن او القبح وانما محل النزاع في الافعال البشرية الادوية التي نتم مع الانتماء الى النظام الادبي فهل جميع هذه حسن او قبيح او بينها وسط عاقل من الحسن والقبح

وهذه المسألة تعتبر من وجهين لان الفعل الادبي ينظر اليه من وجهين . من وجه ادوية النوعية المستمدة من الموضوع مع قطع النظر عن غرض النافع وباقي الظروف . ومن جهة ادوية الجزئية الشخصية اسبغ مع اعتبار جملة ما قد تحصل عنه ادوية للفعل المعيني كغرض النافع وسائر الظروف .

لا يخفى ان الفعل الادبي اذا اعتبر من وجهة الاول اي بمعناه المجرد ومن حيث نوعه فلا وجود له الا في الذهن وتكون المسألة فيه نظرية بخلاف الفعل الادبي الحقيقي الوقوع لا بد له من لواحق شخصية ومعينة وهي الظروف التي ذكرناها قبلاً . فنقول

« ١ » عند القديس توما ان الفعل الادبي ان اعتبر بمعناه المجرد من حيث ادوية النوعية المستفادة له من الموضوع مع قطع النظر عن تحقق وقوعه وشخصه بالظروف فقد يكون عاطلاً اسبغ لا حسناً ولا قبيحاً لان موضوعه قد يكون عاطلاً .

« ٣ » المبدأ الأخير للادوية هي الغاية الخارجية لأن غرض الفاعل يؤثر في فعله تكميلاً أو تنقيصاً فالذي يتصدق على الفقير قياماً بشعار الدين

« ٢ » الظروف سبعة عدداً ١ من ويراد به صفة الفاعل وحاله ٢ ماذا ويدل به على كيف وحال الموضوع وكه كأن تكون الاهانة موقفة على الوالد وكأن تكون خفيفة أو ثقيلة ٣ اين كأن تكون السرقة في محل مكرس لله ٤ باي الوسائل كأن يسكر بمال مسروق أو يجرح بسلح منهي عن حمل ٥ ولم يدل به على غرض الفاعل أو الغاية الخارجية عن الفعل لأن غاية الفعل الباطنة له تنوع للفعل لأنها لا تختلف عن الموضوع بل هي هو - فالمراد إذا هي غاية الفاعل الخارجية عن الفعل - إذ قد يكون غرض الفاعل غاية الفعل نفسه كالتيصدق على الفقير بقصد مد حاجته - ولما كان غرض الفاعل يؤثر في ادوية الفعل تأثيراً خصوصياً كانت احق ان ينتبه اليه بوجه خصوصي ٦ كيف ويدل به على كيفية حصول الفعل وصفته كالتيكيفية الباطنة بأن يتم الفعل بشدة عزم أو تراخ - باتناء تام أو باتناء ناقص الخ - كالتيكيفية الخارجية كأن يقع فعل القتل بسم أو بسيف بفساوة شديدة بربرية ٧ متى ويراد به كمية الزمان وصفته كأن تطول مدة الفعل أو يتم على الفور وكأن يكون الزمان مما ورد النهي من الاثبات بالفعل فيه أو كأن يكون الزمان مقدماً

« ٣ » الظروف اللاحقة بالفعل العيني الشخصي التي ذكرناها تؤثر في ادوية الفعل لأنها يمكنها ان تجعل الفعل المجرد ملائماً أو لا ملائماً للطبيعة الناطقة أو تجعل الفعل الادبي أكثر ملائمة أو أقل ملائمة للطبيعة الناطقة - والسبب في ذلك على ما قاله القديس توما : ان الاشياء الطبيعية لا تستفيد تمام كمالها الواجب لما من صورتها الجوهرية التي تعطى نوعاً فقط بل تستفيد كمالاً من كل ما يلحقها من الزوائد الشخصية العارضة كما يكون اللون والتقاطيع كمالاً في الانسان - لأن مثل تلك الزوائد ملازمة له ومعينة لشخصه - وكما يجري الامر في الاشياء الطبيعية كذلك يجري في الافعال الادوية لأن تلك الامراض واعني بها الظروف الواجبة له مما يقوم لشخصه وتحققه (يتصرف)

يوصف فعله بحسنيين متميزين حسن باطن - في الفعل وهو سد عوز المسكين المحتاج وحسن خارج عن الفعل وهو حجة المسج في اعضائه المبشرين المتألمين والفعل لكي يكون كله خيراً ينبغي ان يكون كذلك في ذاته وفي مواجهه واسبابه وفي ظروفه أو لواحقه ونقص شيء من هذه كاف لردده شراً لأن الخير عن كمال الطه والشر عن وجود كل نقص (١) ١٠

(١) م : المبدأ الثالث لادوية الفعل البشري هي الغاية وقد قلنا ان المراد بالغاية هنا غاية الفاعل أو غرضه لا غاية الشيء المتعول لأن غاية الشيء المتعول لا تختلف عن موضوع الفعل فلا نفيد ادوية جديدة غير ادوية الموضوع وكذا قل فيما اذا كان غرض الفاعل هو نقى غاية الفعل

وأما كون غرض الفاعل يكسب فعله ادوية نوعية فلأن غرض الفاعل من مقتضيات الفعل البشري ومن مركباته - لأن الفعل البشري هو الفعل الصادر عن الاختيار مع معرفة الغاية فيدخل غرض الفاعل في حد فعله بل يمكن ان يقال ان قوله مع الغاية الباطنة للفعل مقخذ واسطة ليلوغ غرضه الذي يقصده من الفعل فكان غرضه صار موضوع فعله الصوري - فكما ان التصديق على الفقير سداً لحاجته فيه اضافة ملائمة للطبيعة الناطقة كذلك التصديق عليه لاجل التكفير عن الاثم فيه اضافة مطابقة للطبيعة الناطقة - فعمل اعطاء المال للفقير ونية مد حاجته وغرض التكفير عن الخطايا جملة اجزاء يتقوم منها الفعل الكلي - وأما كون هذه الادوية المستفادة للفعل من غرض الفاعل هي ادوية نوعية فاليك البرهان عليه نقلاً عن القديس توما : يقال في الفعل انه بشري اذا صدر عن الارادة - والفعل الارادي يشمل فعلين فعلاً باطنياً هو فعل الارادة وفعل خارجياً - ولكل من الفعلين موضوعه الخاص فموضوع الارادة الذاتية (أو غرضها) وما يدور عليه الفعل الخارج هو موضوع الفعل الخارج - فكما ان الفعل الخارج يستمد نوعه من موضوعه الذي يدور عليه - كذلك الفعل الارادة الباطن يتنوع من الغاية تنوعه من موضوعه الخاص - والحال ان ما هو من جانب الارادة حكمه حكم ما هو صوري بالقياس الى ما هو من جانب الفعل الظاهر - لأن

المطلب الرابع

في أن الرغبة الفردية أو الاجتماعية لا تكون قياساً للخير الأدبي
(م : رغبة مصدر رغب ع كان له رفاة في العيش واتمس في الخير)

(٣٦) ان هب واصحاب الظهورية المعاصرين جميعهم يتولون

وخالفه سكوت بناء على ان الموضوع لا يكون عاطلاً من الادبية حسناً او قبيحاً
« ٢ » اما الفعل المتعبر من الوجه الثاني أي من وجه جزئيته ووقوعه من فاعله
شخصاً ومتعياً بطروقه فرائيه القديس نوما ان مثل هذا الفعل الفردي الواقعي
يستحيل ان يكون عاطلاً بل لا بد له وان يكون حسناً او قبيحاً متعلقاً بالمدح
او الذم . ويرواه عليه . ان التفاعل الذي يفعله فعله يتروى واختياراً فلنا فعله
لغرض معين وغاية مسماة . لان الفعل المروى فيه هو ما كان كما ينبغي للمقام الطبيعية
الانسانية وكما يقتضيه شرف مرتبتها . والحال الغرض المعين الذي يقصده بفعله
التفاعل المروي اما ان يكون ممدوحاً او مذموماً . فان كان الاول فالفعل خير غير غريبة
غاية الفاعل . وان كان الثاني فالفعل شر . لشر غرض الفاعل . فاذا ليس يكون
فعل من الافعال الادبية العينية عاطلاً بل لما ان يكون حسناً او قبيحاً .

الصنوي : اما كون الفاعل المروي يقصد بفعله غاية ممدوحة او مذمومة فلان
لاحد واسط بينهما . وذلك لان التفاعل لا يقال فيه انه فعل يتروى واختيار الا اذا
فعل لغرض الذي ينبغي وكما ينبغي للطبيعة الناطقة . والحال ان فعل للغرض الذي
ينبغي وكما ينبغي لفعله حسن . وان لم يفعل للغرض الذي ينبغي وكما ينبغي لفعله شر
لان « فعل للغرض الذي ينبغي » ولم يفعل للغرض الذي ينبغي « قضيتان متناقضتان
لا واسط بينهما لتقدير انه فعل عن تروى واختيار لا عن دفع ميل حسي او غريزة
مع فوات انتباه العقل كما هو تمسك الحجة او الفعل او السهل مثلاً . فاذا الفاعل
المروي ان لم يوجه فعله الى الغاية التي ينبغي لفعله شر لانت الشر نقص في نظام

الرغبة او رفاة العيش ولذة الحياة الحاضرة منزلة المحرك الوحيد لجميع
افعالنا ومن ثم لما كان حسن الفعل بالقياس الى جميع الناس قائماً باضافة

العقل والصواب

وعارض القديس نوما سكوت وقبّاه فقالوا شرّب فعل ادبي عيني يكون عاطلاً
ويروى عليه يرواهين كثيرة اخصها : انه يقال ان الانسان يفعل عن روية واختيار
وان لم يصرف قصده الى غاية محمودة بالوضع كما لو فعل يتروى فاعلاً ملأماً لغناه الطبيعة
وتفعله او لشد حاجته حاجتها . اذ لا يشترط بالضرورة للفعل المروى فيه ان تغارته روية
غاية محمودة مقارنة دئمة وفي كل شيء . والحال مثل هذا الفعل المتفعل التفاعل لبعض
تفع الطبيعة او عدداً لبعض حاجتها لا يكون حسناً لانه لا يقصد به غاية محمودة
وليس فيحاً لانه لا يقصد به غاية مذمومة . لانه يفعل لامر غير متاخر للطبيعة . فاذا
ليس من الضرورة ان يكون كل فعل موجهاً الى غاية ممدوحة . وعليه فيكون هذا
الفعل عاطلاً خلاً من الخير والشر . اهـ

وقال العلامة نلدن Noldin المحقق كلاماً دقيقاً تلخصه لك تنبيه للفائدة
وارشاداً لك في هذه المسألة العويصة التي لا تزال متعركاً لاراء التجريين قل :

« ١ » من حق النظر في كل من يرواهي المذهبين المتقدمين وجد انه يقتض
فيهما ان الافعال لكي تكون حسنة يشترط فيها ان توجه توجيهاً وضيقاً الى غاية محمودة
فينتج عن المذهب الاول ان الافعال التي لا تكون بالقياس الى موضوعها حسنة ولا
قبيحة وبفعلها فاعلها لغرض خلا من الحسن . والتجريح كمن يفعل فعلاً لاجل لذة
محسوسة ولكن بقدر ما لا يخرج به عما ينبغي بل بقدر ما يسوغه حسن الراي فهذه
الافعال ينبغي ان يقال فيها انها قبيحة . وينتج عن يرواهي المذهب الثاني ان
جميع الافعال التي تتم بقصد غاية خالية من الحسن والتجريح ان فعلت كما ينبغي وبمحسوسها
بقتضيه الراي فهي تكون عاطلة لا حسن ولا قبح فيها سواء كان موضوعها حسناً
او عاطلاً

« ٢ » ينتج من مقدمات البرهانين ان منشأ الخلاف في الافعال العاطلة عن
مصدرين اختلف فيهما اصحاب المذهبين . المصدر الاول هل ثبت بدليل العقل

ملاءمته (اي الفعل) لغاية القصوى كان كل من اللذة أو الألم قليلاً
للخير أو الشر للمحمود ولغير المحمود فيكون رغبة الحياة عندهم هو القسطاس
الأسمي للادوية

وجوب توجيه الافعال المتروى فيها ابدًا دائماً الى غاية محمودة بالوضع او لا ثبت
ذلك عقلاً . فان كان الاول اي ان ثبت هذا للوجوب عقلاً فكل الافعال التي
تتبعها الانسان بقصد غاية هي لا ولا تكون فيحتمل لأهال القيام بالواجب المذكور وان
كان الثاني اي ان لم ثبت للوجوب المذكور بالمثل فيعود السؤال في الافعال المتسولة
مع قصد غاية لا حسنة ولا فيحتمل ولكنها غتت كما ينبغي وبمحسبها يوجب الرأي هل هي
حسنة او لا ولا فمن قول مع واجب الاجلال للماء الرأي المخالف ان في قولهم
بقاء تلك الافعال غلاء من الحسن والتبع مع موافقتها لما ينبغي ويتنصبه الراسخ
مخالفة للرأي العام ولما يستفاد فاطبة المؤمنين من عدم التزامهم بتوجيه كل الفعل
توجيهاً وضماً الى غاية محمودة . وليس من يوجب ضميره على فعل ذلك الواجب
التوجيهي الوضي . فلا يتحمل مثلاً ان الذي يتنذير ليحفظ اعتدال مزاجه وقوام
حياته والذي يكتفي بلتقع باللباس اذى الحر او البرد وما شاكل ذلك من الافعال
اللازمة لضروريات الانسان وحياته اذا فعلها لهذا الغرض فقط (فلا يتحمل) ان
مثل هذه الافعال يكون فيحتمل . فاذا لا بد وان تكون حسنة او لا ولا . فتعد
السكوتيين هي لا ولا وعند الثوموا بين وهو الرأي الصحيح عندنا ان مثل هذه الافعال
يكون حسناً بالحسن الادبي اذا حكم الفاعل على اعيانها بأنها جائز فعلها ونوى فعلها على
انها مباحة حلال بنية صريحة (انتهى قول فلذنين)

وتقول بقي ان تعلم ماذا يكون حكم تلك الافعال فيما اذا اعمل او نسي فاعلم ان
ينوي فعلها على انها مباحة حلال بنية صريحة

٢٣ ان مدار الكلام هنا على الافعال البشرية الادوية باعتبار نظمها
الطبيعي لا باعتبار النظام الفائق الطبيعة . لان الفلسفة ليس من حقوقها ان تعرض
للبحث عن ذلك النظام الذي يخوق مداركها بل توكل له بعض العدد بمحسبها يستخدمها
فيه اللاهوت . ولكننا نريد هنا على حيل الاستطراد انه لا يصعب التسليم بأن

الا ان اصحاب الظهورية المعاصرين كليتري وسبنر وغيرهما
فيخالفون هب من وجه انهم يحملون قاعدة الفرق بين الخير والشر في رفاء
الحياة الاجتماعية بدلاً من اللذات الفردية الشخصية ويسمون هذا المذهب
Utilitarisme (اي الانتفاعية)

البحث الاول

في تخطيط مذهب الانتفاع الفردي

(٣٧) « ١ » : يجب ان تعلم قبل كل شيء ان القول بان
اللذة هي الموضوع الاول للنزاع الشهوي قول متناقض لان اللذة حاصلة
عن الشهوة . فالشهوة اذا متقدمة بالطبع على اللذة التي تولدها
« ٢ » ان اللذة من المضافات الى الفرد فاذا هي تختلف باختلاف
احوال حياته وتقلب اطوارها . فلا يمكن اذاً للذة ان تكون ميزاناً
قوياً يعرف به اي شيء من الاشياء او اي فعل من الافعال هو في ذاته

الافعال البشرية ان اعتبرت في حالتها الفاتكة الطبيعية فيكون بعضها عطلاً كما هي
افعال الخطاة وغير المؤمنين التي تتم بمساعدة النعمة وخصوصاً ما يكون منها معداً
للتدبير . وحينئذ فلا يراد عند اللاهوتيين بلفظ التعلق ان مثل هذه الافعال لا
تكون حسناً بالحسن الادبي الفلسفي اعني انه ليس متعلق المدح ان يريدون بالتعلق
انه ليس متعلق الثواب . فيفهم من ثم ان بين قولنا متعلق المدح ومتعلق الثواب فرقاً
فالنظر الى الحالة الفاتكة الطبيعية اذ ليس كل فعل محمود او حسن يكون متعلق
لثواب . لان متعلق الثواب يشترط فيها مع المبدوحية والحسن اشياء اخر سرف
نراها في اللاهوت ولكن القول بالمكس اي كل متعلق الثواب بمدوح وحسن . وهذا
التدرك كان هنا . اهـ

وحقيقته متعلق المدح وأنها هوفي ذاته وحقيقته متعلق التمس
 « ٣ » هذا ونأهيك ان اللذة اذا اعتبرت من حيث هي لذة مع
 قطع النظر عن تقدير العقل لما فانها تزول من فورها وتفسد من ذاتها اذا
 تطلبها طالبها من غير قياس وعلى خلاف ما يقسطه التمييز . فهذا الاختيار
 اليومي شاهدة بان اللذة يعقبها غم او تقلب ألماً وحزناً . فيحصل مما قلناه
 ان مبدأ الادوية الشهوانية واللذة الشخصية فاسد متناقض تردده نتائج
 نفسها^(١)

« ٤ » حاولوا ان يستعوضوا عن اذوية اللذة باذوية المنفعة وما دروا
 ان النافع لا يكون غاية كما قال القديس توما وانما هو خير مشتهى لامن
 اجل نفسه بل من اجل غيره فهو بمثابة واسطة الى الغاية . وعليه
 (١) من ترى من المذهب الانتفاعية القائل بان المنفعة هي ميزات
 الحسن والقبح تنزع الى فرعين . فرع يحل قياس الادوية في المصلحة الفردية
 واللذة الشخصية وفرع يحلها في مصلحة الجمهور او في منفعة النوع الانساني وكلاهما
 باطل وقد قدمنا ان المذهب الاول . وفي المطلب الآتي يرد المذهب الثاني
 وزد على ما قل رد المذهب الاول ان الخير المدوح بفعل عن الخير الذي
 قرب غير مدوح لا يكون لذياً بل مودلاً كما هي الفضائل التي تقتضي قهر النفس
 وتجنب اللذة . وكل من خير لذية لا يكون مدوحاً وهذا يضح عند ابسط تفحص في
 احوال الحياة . ثم لو ان المنفعة الخصوصية ميزان الادوية وقياسها لكنت الرذائل لنفس
 ومحبة الذات المفرطة من اشرف الافعال ومدح الفضائل . وكان الفعل الذبي
 يحرق نفع لنفس اشد خبثاً وشرّاً وهذا بين البطلان . ثم الابدح من ان يفتي
 حياته للذبة عن وطنه وماذا يكون حكم الشجاعة والشهامة وعلومه النفس والصبر
 في تحمل البلايا . فان صح قولهم فسلام على اكثر الفضائل العظيمة التي يجمع الناس
 اتفاقاً على مدحها اه

تعود المسألة عن الغاية المقصودة بما هو نافع هل هي اللذة ام هي شيء
 آخر يختلف عن اللذة . اعني هل هي الخير المعبر من جهة ملاءمته او لا
 ملاءمته لغاية طبيعتنا الناطقة

فان قالوا الغاية المقصودة من النافع هي اللذة اختلط مذهبهم بالمذهب
 الشهواني وكانت ادوية الانتفاع هي نفس ادوية اللذة الشهوانية . وان قالوا
 بالتقدير الثاني اي بان المقصود من النافع هو شيء غير اللذة . اعني انه
 الخير من جهة ملاءمته او لا ملاءمته لغاية طبيعتنا الناطقة لزم عن قولهم
 ان اللذة ليست الميزان العلم ولا القياس الاسامي الاصلي للخير والشر^(١)

(١) من يعترض بتام Benthamp وهو زعيم مذهب الانتفاعية الفردية فيقول
 لا نزاع في ان الانسان انما يفعل دائماً من اجل عجة نفسه اي رغبة في نفع نفسه .
 فاذا النفع الخاص او مصلحة النفس هي غاية جميع الافعال البشرية . وبالنتيجة هي
 سبب الخير والشر . فنجيب ١ ان الانسان يفعل محبة لنفسه ومحبة لغيره ايضاً .
 واكثر ما يتفق له انه يفعل محبة بالثبثين معاً كما ثبت بدلالة الاختبار والاستقراء
 ٢ ولو سلمنا بان الانسان يفعل كل افعاله رغبة في نفع نفسه فلا ينتج عن ذلك ان
 محبة النفس هي الغاية الاخيرة لجميع افعال الانسان بل انها من الدواعي الدافعة الى
 الفعل ٣ كثيراً ما يتفق ان ما تقوم به منفعة نفس يكون مضره لنفس اخرى .
 فاذا ليست المنفعة الفردية قياساً مطرداً للخير والشر ٤ لو سلمنا ان الانسان يفعل دائماً
 رغبة في ما فيه نفعه وان هذه الرغبة تقيد فعله ادوية . فهذه الرغبة هي غرض الفاعل
 وغايته وهذه تكسب الفعل ادوية عارضة لا جوهرية ذاتية . فيبقى ان ترى الفعل
 نفسه بالنظر الى غايته الباطنة وموضوعه الصوري هل هو حسن او قبيح وعليه فلا
 تكون المنفعة الشخصية قاعدة التمييز بين الحسن والقبح لان غاية الفعل وموضوعه خارجان
 عن شمول هذه القاعدة على ان الادوية الذاتية النوعية تتوقف عليهما كما اثبت الماتن
 ذلك في مقامه

البحث الثاني

في تنقيد مذهب الانتفاعية الاجتماعية

(٣٨) مقتضى هذا المذهب ان الانسان يمتنع عليه ليس رفاهة الاكثرين واصلاح احوال النوع الانساني وعليه فنقول « ١ » اذا شئت ان اجعل حظ الخير مبدأ لسعادتي وعمركا لسيرتي وتصرفي في حياتي فلا بد لي قبل كل شيء ان اعرف سعادة الخير باي شيء . يكون قوامها والافاسير على غير هدى . فترى من ثم ان المسألة الدائرة على طبيعة غايبي القصوى قد أزيحت مطروحة في جانب الازمال . ولكنها لم تحل عقدتها ولا كشفت عنها شبيهاها

« ٢ » اما مبدأ سعادة النوع الانساني فأياً ما وضعناه يمتنع عليه ان يقوم مقام دستور عام وأولي التمييز بين الخير والشر . اذ قد اثبتنا لك ان قاعدة الفرق بين الخير والشر قاعدة عامة كلية واولية . ولنا على هذا الامتناع دليلان : اولهما ان هذا الذي يحملونه دستوراً ليس فيه معنى الكلية والشمول لان الادوية مقدمة على تأليف الاجتماعات البشرية وانتظام عقدها . فهذا الوجدان شاهد لي بان انشاء كثيرة وان لم تعتبر اضافتها الى سعادة الاجتماع فهي في ذاتها وبمزل عن نسبتها تلك . بعضها بين وجه الحسن وبعضها ظاهر وصحة القبح . الا ترى ان من الامور الواضحة لجميع الناس ان الشراة والخس وقول الوالدين في افعال لا يتوقف فيها على معنى الالفة المدنية ولا تستعير شرها من الشركة الاجتماعية وانها

وان اجتريها صاحبها في الخفاء او في العزلة وفي ضمن جدران البيت فلا تزال مشوّهة بوسمة العار والذمّة والخبث . فاذا ليس دستورهم كلياً وشاملاً لكل جزئيات الخير والشر .

وثانيهما ان هذا الدستور وان اعتبرناه في ضمن الحدود التي يحرون فيها حكمه فليس يكون قسماً أصلياً اولياً . وذلك لان سعادة الاجتماع ليست سوى سعادة الافراد الذين يتركب منهم المجتمع المدني « ١ » فيتجع اذاً ان التمييز بين الخير والشر بالنظر الى الاجتماع هو متوقف على التمييز بين الخير والشر بالنظر الى الفرد . فاذا ليس ما يحملونه قاعدة هو بقاعدة اصلية واولية

البحث الثالث

في مذهب سبنسر

(٣٩) ان مذهب الرقي الذي قمحه سبنسر بدلاً من ان يسند الحكمة الادوية الانتفاعية الى مبنى علمي هي في حاحه واقتدار اليه يفضي بطريقة منطقية الى انكار الادوية في الافعال ويرفع كل تمييز بين الخير

(١) مم : وايضا يستدل على فساد مذهب الانتفاعية الاجتماعية من فساد نتائجها . فلو صح المذهب المذكور لزم منه « ١ » ان كل الافعال التي بقصد بها نفع الخصوص وغير المرد تكون قيحة او لا اقل من ان تكون شاردة عن قاعدة الحسن والقبح « ٢ » ان كل الشرائع التي يسنها المصلحون والنظية المالمون بنية خير العموم تكون ممدوحة . بل وجميع الجرائم والمظالم والاعتصاليات تكون ممدوحة اذا جرت تمكالي الجماعة وهذا بين البطلان (عن مرج بصرف)

والشر الادبي واليك بيان ذلك

في زعم سبنسر ان علم الاخلاق (الحكمة الخلقية) فصل من فصول علم الميكانيك (او علم الخيل) لان النوع الانساني جزء من العالم المادي والعالم المادي خاضع لحكم ناموسين اساسيين هما ناموس ثبات القوة وناموس الترقى . وناموس الترقى قوامه في انتقال التيجانس من حال ثقله الى حال استقرار التباين^(١) وثباته . وانما هذا الثبات الاستقرار حاصل للموجود من انطباق الشامة مع محيطه وموافقته لما تقتضيه شروط الوسط الذي يشغله . فيتج من ثم ان الغاية الادبية للانسان هي كمال مطابقة الفرد لشرائط الحياة الاجتماعية واحوالها

وان ترقى العالم المادي وسير النوع الانساني تجريه حركتهما على ازال ل متذبذبة مترددة بين اقدم واحجام . وموقعة توقيع الالحان الانها لا بد لها ان تقضي مع ذلك انتهاء الى حالة اعتدال واستواء اما الانسان حالة اعتداله النهائي قائمة بتمام مطابقة الفرد منه لحالة الاجتماع . وكذا بالعكس اي استواء الاجتماع قائم بتمام مطابقته لحالة الفرد . واما الاناني Egoiste (اي من له اثره النفس على غيره) فهو موجود شارد لا يستقيم استواؤه في مقامه الطبيعي المعد له في الاجتماع . فلا بد من تلاشيه بقضاء (١) مم : غيرنا بلفظ التيجانس عما يسمونه في لغتهم Homogène (ما هو متروك من اجزاء من طبيعة واحدة) ويلفظ التباين عما يدونه Hétérogène (ما هو مركب من اجزاء مختلفة الطبيعة) كالماء من الاكبعين والادروجين . يقول سبنسر ان المواد المركبة من اجزاء متفكة بالطبيعة شأنها التنقل والتقلب Motabilité . ولا تزال متفلة متفلة حتى تألف بنيتها من غير طبيعتها

محتوم . واما الافراد الذين تسود عليهم محبة الغير ويعمون بفضائلهم غيرهم فبولاء مكفول لهم الوجود ومضمون لم استخلاف الذرية واما ما هي الوسائط التي تجعل الانسان صالحاً للاستواء في دمه المعد له في المحيط الذي يشغله فهذا مطلب من حق علم الاخلاق الخوض فيه . فان هذا العلم من شأنه ان يفتش عن تلك الوسائط ويستقصي البيان عن طرائق السيرة ومذاهب السلوك كيف يكون بعضها نافعا وبعضها ضارا ولم يكون بعضها نافعا وبعضها ضارا^{١٠} .

البحت الرابع

في نقد مذهب سبنسر وقضيده

تقول « ١ » ان رد مذهب سبنسر على وجه وافر مفهم يتقاضى تخطيطه تصوره الميكانيكي الذي تصور به العالم وهذا مجال واسع ولكن من مجرد مطالعة مذهبه يتضح لك جليا ان ليس فيه محل للحرية . وان الخير والشر قد نسخ فيه معناهما الحقيقي « ٢ » لكي ينتها لما يسميه (التواميس الضرورية للحياة) ان يكون قاعدة تمييز بين الخير والشر يشترط اولاً ان يكون الفرد محيطاً علماً بما تصل اليه انتهاء حالة النوع الانساني . وثانياً ان تكون الوسطة التي يتأدى بها الفعل الفردي الى تحقيق هذه الحالة النهائية السامية واحدة ليس غير . وان تعددت تلك الوسطة فيبني لكل فرد من افراد الناس ان يعرف ايها في الاحسن والآدى الى الغرض . والحال هل من مطلب اصعب مراساً واشد احتياصاً من مطلب هذا التعادل النهائي الذي تجارى اليه قوى الطبيعة باسرها . على انه الدور الاخير

الذي يفضي اليه رقي العالم ؟ وهب ان في العالم من أوتي من توفد الذهن واتساع نطاق الفكر ما يتوصل به الى اجراء هذا التعامل النهائي على قواعد التناسبات استخلاصاً لتائجها وتادياً لحلها فلي هذا التصدير لا يزال لكل فرد من افراد الناس حق ثابت في ان يشاور في هذه الاعمال التناسبية رأي ضميره وحكمه اما للتصديق بها والافئان لتائجها وما لطرحها جانباً ابتغاء لذة والمصالح الخصوصية . وعليه فكيفما قلبنا وجوه هذا المذهب نرى ان مرجعه بحكم الضرورة إما الى قاعدة تميز متغيرة متقلبة تتزاح بين الملة والانانية واما الى دستور مقروء ولايت الاستمرار هو دستور الخير النطقي اعني به دستور الخير الملائم لطبيعة الانسان الناطقة^(١)

(١) مم : تكلم المائن الى هنا في علة الافعال الادبية الغائية التي هي غاية الطبيعة القصوى ثم في علتها الناطقة التي هي الارادة ثم في علتها المادية التي هي الادبية المادية القائمة من جانب المواضيع التي ترد عليها الافعال والحامدة في نفس الافعال من جهة ورودها على الموضوع . ويتكلم في الدرس التالي على علة الادبية الشائية اسبب الشريعة مرجعاً البحث عن الادبية الصورية الى درس آخر في الضمير ولكننا تقدم كلين في العلة الصورية المذكورة لكي تكون مائلاً لاقليل هذا الباب لتسير على هدى نقول :

الادبية الصورية قائمة باختيار الارادة شيئاً من جهة ما نندبر في فعلها بحكم عقلي عملي فاضر بوجوب الفعل او الترك لموافقة العمل للشريعة او لمخالفة لها . فاختيار الارادة هو هنا بمثابة المادة للادبية الصورية واما حكم العقل العملي القانوني بملامة او لا ملامة العمل للطبيعة الناطقة والشريعة فنصونها . فيكون الفاعل لما يمدح او يذم من اجله هو الفاعل القادر العالم بحال العمل فالتقدير من قدر على العمل والترك . والعلم بحال العمل (صورة الادبية الصورية) معرفة الفاعل حال ملامة او لا ملامة فعله للطبيعة الناطقة والامر الشريعة .

الدرس الثالث

في الشريعة^(١) الادبية

المطلب الاول

في ماهي الشريعة الادبية الطبيعية وفي تحققها في الوجود

(٤٠) ان الانسان مكلف بالشريعة الطبيعية وخاضع لها . واعني

ويكفي ان تكون معرفة الفاعل معرفة مشتركة تحصل للملة . وهي التي يعرف بها كون الشيء خيراً او شراً معرفة يقينية وان لم تكن جلية اي مينة الاسباب واخرجنا بالتقيد الاخير المعرفة الخاصة اي العلية التي تحيط بالشيء . واسبابه فهذه ليست ضرورية لمصالحه خصوصاً خاصة الناس فظلاً عن عامتهم . اهـ

(١) مم : الشريعة فعية من شرع وهو في اللغة البيان والظهور . ويقال شرع له كذا جملة طريقاً ومذهباً . وفي الاصطلاح الشريعة بمعنى المفعول ماسنه الله لعباده من السنن والاحكام . ويعني الفاعل الاثنان بالتزام العبودية وبماضه لطف (المحيط) وهذا تعريف فطري للشريعة . فلوما تعريف معناها فهو أنها القاعدة المثالية التي ينبغي ان تنطبق عليها الاشياء طبيعية كانت او صناعية او اديية ولهذا يقولون الشرائع الطبيعية وشرائع الصناعة والشرائع الادبية وعلى هذه الأخيرة مدار الدرس المذكور في المتن . والتدبرس نوما قد عرفها بقوله : الشريعة الادبية هي قاعدة الافعال وحياتها يوم الانسان بالتعرف بحسبها ففلاً او تركاً . اهـ . قال (قاعدة الاتصال) واراد به القاعدة الظاهرة والبعدة للافعال البشرية . لاف القاعدة الشريعة الباطنة هو الضمير المدرك للشريعة التي هي فاعله القريبة . فالشريعة تدبر الافعال توجيهاً الى الغاية على وجه تبقى معه الافعال بشرية اسبب مختارة . وحيث لا يمكن للشريعة الخارجية ان تدبر تلك الافعال الا بواسطة ادراك الضمير لما وتطبيقه منطوقها النكلي على الجزئيات الفردية . والمؤلف يعرف الشريعة

بالشرعية الطبيعية ميلاً بعد الانساب على وجه عادي الى معرفة غاية طبيعته الناطقة والوسائط المؤدية اليها والى صرف ارادته اليها والى معرفة ما يصده عن ادراكها وتجنبه . وهذه قضية تبشها بثلاثة براهين^(١)

« ١ » البرهان الاول قياس الشبه والنظير : ان كل موجودات هذا العالم ثقل في نفسها نزاعاً نحو غايتها . وشرعتها ان تسمى نحو تلك الغاية وهذه قاعدة عامة . والحال الانسان لا يخرج عن حكم هذه القاعدة لان فيه ميلاً يتوجه به نحو غايته وهذه الغاية انما تدبر فاعلية الانسان بتأثيرها في عقله وارادته . والتأثير الذي تعمله الغاية في قوى الانسان

الطبيعة الادوية بانها ميل راسخ في الانسان يده الى معرفة غاية طبيعته الناطقة والوسائط المؤدية اليها فيعلمها بآرادته والى معرفة العوائق التي تصده عنها فيجتنبها باختياره . اهـ . فتري ان تعريف المؤلف شمل قاعدة الافعال الخارجة والباطنة اي القاعدة البعيدة والقاعدة القريبة كما يظهر عند ايسر تأمل . اهـ

(١) م : ثبت المؤلف هنا وجود الشرعية الطبيعية رؤاً لجاحدين وجوده واصحاب الحلولية والماديين واصحاب الظهورية . فان هؤلاء جميعهم ينكرون وجود الشرعية الطبيعية كما يحكمها اصحاب الانتفاعية النردية او الاجتماعية . اهـ

واعلم ان هذه الشرعية وحفت بالطبيعة لانت موضوعها النظام المبني على جواهر الاشياء وطبيعتها من جهة ما فيها من الموافقة او المخالفة لطبيعة الله ثم لانها اي هذه الشرعية منطبعة في الانسان لانها نور يقضه الله في كل انسان ليحرك به النظام الطبيعي للاشياء وغايته التصوي والوسائط المؤدية اليها ويحرك ارادته اضطراراً الى ارادة الخير الكلي واختياراً الى اتخاذ الوسائط الجزئية الموصلة اليه . وايضاً نسمى هذه الشرعية طبيعة لانها شأنها ان تؤدي الى غاية الطبيعة الانسانية الناطقة . اهـ

الشرعية هو ما يطلعون عليه اسم الشرعية الطبيعية للانسان^(٢) فاذا يوجد للانسان شرعية طبيعية يكلف بها (م : والا كان الانسان احط مرتبة من البهيمة وكانت عناية الله ارفع بالبهيمة منها بالانسان)

« ٢ » البرهان الثاني من علم الوجدان . كل انسان يجد من نفسه جاذباً سامياً متعلباً يستميله نحو الخير الذي يدركه بالعقل . وانه اذا شاء ان يتقاد لتسويل نفسه الامارة بالشرف فلا بد له من الانتصار على

(١) م : ترى ان المؤلف عرف الشرعية بانها ميل ثم قال انها تأثير الغاية ووجه التوفيق في ظاهر التضاد بين القولين ان الميل اما ان يكون بمعنى التمدح من ما له الى الشيء فهو نفس التأثير واما ان يكون بمعنى اللزم من مال الى الشيء وهو حيثئذ معلول التأثير والمعنى صحيح على كلا التقديرين كما يظهر عند ادق تأمل لا يترخص المؤلف هنا لبيان طبيعة هذا الميل وهذا التأثير لانه تكلم على ذلك في علم النفس وعلم الكلي حيث بحث عن غاية الانسان وعن الملل . واما من اين يتأتى هذا التأثير وكيف يتأتى فتستخلصه من شرح برهانه الثالث .

والقديس توما عرف الشرعية الطبيعية قال : هي مشاركة الطبيعة الناطقة بتعصيب من الشرعية الالهية . وقر الشراح قوله قالوا : كما ان العقل النظري يدرك المبادئ الاولى النظرية ويستخلص منها النتائج بقوة ما اوتيه من لدن الله من نور الادراك كذلك العقل العملي يدرك المبادئ العملية الادوية الاولى ويستخلص منها النتائج وذلك بقوة التعصيب الذي أفيض عليه من الشرعية الالهية التي هي مديرة للعقل وقياسه . فتلك المبادئ العملية الاولى الناتجة على ما هو الصواب مع ما يحصل عنها من النتائج الكلية فهي ما يسمونه الشرعية الطبيعية . وان هذه المبادئ العملية وان كانت خلقية في الانسان كما هي خلقية المبادئ النظرية فيمكن ان يقال انها مكتسبة باعتبار الحدود التي تتركب منها التي هي مكتسبة كما ان التصورات في التصديقات الاولى النظرية مكتسبة ايضاً .

زاجر باطني يقاومه ويمانه ويضطره اذا سقط ان يحكم على نفسه بالزلة
ونهي عليها بلائمة التقيصة . ومن هنا يتولد فينا قرة عين بعد عملنا الخير
وحياه ونجمل نفس بعد فعلنا الصيغ .

« ٣ » البرهان الثالث مستمد من العناية الإلهية واليك بيانه :

ان الله من قبل ان يخلق العالم باختياره لزمه ان يقصد غاية وان
يؤثر الوسائط التي تكفل بتحقيق نيلها

هو الحكمة الغير المتناهية يتبع عليه ان يخلق في اضافة المناسبة بين
خليقة من الخلائق وغايتها . وقناسته غير المحدودة تقضي عليه ان يستحسن
تلك الاضافة الضرورية ويريد بها . ولما كان ذا قدرة فائقة كان يقوم
على تحقيق تلك النسبة على الوجه الذي تطيقه طبيعة كل عامل مخلوق

فنتج من ثم ان الله جلت عنايته طبع في جميع الموجودات المخالفة
مبلاً يتدفع بها نحو غايتها وأرقدتها جيداً مديراً لأفعالها يوجهها على وفق
مقاصد عنايته الازلية . اعني انه وجب عليه ان يطبع في كل عامل مخلوق
شريعته الطبيعية . والحال ان هذه الشريعة الطبيعية ينبغي لها ان تكون
محكمة المطابقة مع تركيب المخل الكلف بها

فاذا لا يمكن للشريعة الطبيعية المنطبعة في طبيعة الانسان الناطقة
الحرية ان تكون شريعة قدره ببرم محتوم بل يجب ان تكون قائمة بميل
عقلي يحمل العقل على ايجاب بعض مبادئ عقلية بحكم مصوم . وان
شئت فقل يجب ان تكون (اي الشريعة) قائمة بدافع يبعث الإرادة من

غير اكراه ولا اضطراب الى نفس الخير الحقيقي الذي زكته العقل^(١)

المطلب الثاني

نظرة تأليفية في الشريعة الازلية والشريعة الطبيعية

(٤١) الشريعة الازلية هي اعداد الخلائق جميعها الى الغاية التي
تصورها الحكمة الالهية وخبيثة جميع قواها الفاعلة لتلك الغاية . قال
القديس توما (ف ١ س ٩٤ جزء ١ من قسم ٢) : ليست الشريعة
الازلية شيئاً آخر سوى الحكمة الالهية من جهة ما هي مديرة لكل الافعال
والحركات والاشواق . اهـ . وانما عبارة هذه الشريعة الازلية في الخليقة

(١) م : والقضية المذكورة في المتن ثابتة ايضاً بتلاد طبيعتها . فزعمنا
الشريعة الطبيعية لاتنقض اساس الادوية لوجعلنا هذا الاساس منوط التعلق
بخطار الانسان يتحكم به كيف يشاء . وكان للانسان ان يعمل السرقة والقتل مثلاً
يوماً حلالاً ويوماً حراماً بحسب ما يطيب له . وهذا بين التناقض . فان اساس الادوية
راسخ غير متزعزع ولا متغير وقد اضرب المؤلف عن برهان النقل اكتفاء ببرهان
العقل الذي اورد . من تصفح توارخ المال والشعوب تحقق ان الناس باسرم سيف
كل مكان وزمان وان اختلفت عظم وعاداتهم واديانهم وآدابهم فهم مجمعون اتفاقاً
على التسليم بوجود شريعة طبيعية . وليس فهم عالم او امي يجمل هذه المبادئ . لا
تعمل بنورك ما لا تريد ان يفعله غيرك بك . والخير لهم والشريعته وما شاكلها
من المبادئ . الادوية التي هي الشريعة الطبيعية . والحال اجماع الناس دليل راسخ
موجب اليقين في مادة مثل هذه مما وخطراً . ولا سيما وان هذه المادة هي مناط
العمل ومكبج الشهوات فاذا توجد شريعة طبيعية ويحسن بنا ان نذكر لك
كلام كنت نفسه لانه تكذيب لمذهبه قال : لمران يوعيان النفس اندهالاً واجلاًلاً
لا ينفكان يبعد دن فيها . فوقنا حماة مثلاً في بانهم وفينا شريعة ازلية . اهـ .

الناطقة الحرة هي في الشريعة الطبيعية . وقال القديس توما أيضاً : وأما الشريعة الطبيعية فليست شيئاً آخر سوى نور في العقل مفاض من لدن الله به يعرف الانسان ما ينبغي عليه فعله وما ينبغي تجنبه وقد اعطى الله الانسان هذا النور وهذه الشريعة منذ خلقه آباءه . اهـ

فاذا اعتبرنا الشريعة الطبيعية بصورتها العامة الهائلة نراها منحصرة بهذا الامر الاساسي : الخير ينبغي ان يفعل ويترك والشر ان يمتنع . وهذا مبدأ اولي كلي من شأن العقل ان يستخلص منه النتائج القريبة او البعيدة او الابدع قصد ان يدبر الارادة في مسالك الحياة .

وهذا ولما كان مفهوم الشريعة يرتبط به معنى الالتزام او الوجوب حسن لنا ان نجسم عن طبيعة الايجاب الادبي ومصدره فنقول

المطلب الثالث

في طبيعة الايجاب الادبي

(٤٢) ان معنى الايجاب يلازمه معنى الضرورة ولكن الضرورة للملازمة للواجب

« ١ » لا تكون من قبيل الضرورة الطبيعية وإنما هي ضرورة اديية

« ٢ » ليست بضرورة نظرية بل هي ضرورة عملية

« ٣ » ليست بضرورة شرطية مقيدة بل هي ضرورة مطلقة

والواجب الادبي يتضمن ضرورة عملية واردة بصيغة الامر للتعضي فعل ما هو خير اديي وتجنب ما هو شر اديي فعلاً وتجنباً اختياريين

(١) مم : الوجوب بمناه الخلق عبارة عن ضرورة تجري بها المخلوقات معاً

وان قلت ان في هذا القول تناقضاً واشكالا فكيف يخرج الكلام على وجهه ينبغي فيه التوفيق فنستري ذلك في المطلب الاتي فتبهم

المطلب الرابع

في أساس الايجاب الادبي

البحث الاول

في صورة المسألة

(٤٣) عند كثيرين من أئمة الحكمة الادبية المسيحيين الذين جاؤا بعد كنت " ان الواجب الادبي لا يتحمل الا شرحاً واحداً ممكناً وهو

بأنها غوغايتها . وهذه الضرورة في المخلوقات الناطقة هي غيرها في المخلوقات غير الناطقة . لان الفرق بين الضرورتين فرق جوهري نوعي . لان المخلوقات غير الناطقة تدفع غوغايتها بدافع محسوس ملهي . ومعين . وأما المخلوقات الناطقة فلزمها ان تميل من نفسها الى غايتها على وفق ما تقرضه عليها رسوم الشريعة . فالضرورة الاولى طبيعية وأما الضرورة الثانية فتوصف بأنها اديية . فالاجاب الادبي اذا هو ضرورة تقرضها الشريعة على الخلاق للناطقة بفعل شيء او تركه . وهذه الخلاق وان وجب عليها الالتئام بالامر الشريعة تبقى قادرة على الفعل وعلى الترك وعليه فلا يتزع عنها اختيارها . وذلك لان الايجاب الادبي يلحق الارادة من طريق العقل وبوامطه لانه هو الذي يدركه ويلفه الارادة . والحال العقل لا يتبرط طبيعة الارادة التي خلقت مختارة . اهـ (١)

م : عند جاحدي الوحي ان سبب الايجاب الادبي هو العقل ليس غير لانهم يقولون ان نفس الانسان لا تقبل من الخارج شيئاً يخصها لفعل وانما هي تعين نفسها غير مؤثرة بالامر . ولكنهم اختلفوا في شرح ذلك ف رأي كنت ان العقل مستقل بولاية نفسه اعني ان الانسان هو المشرع للنفس ولا يتصور الا بشرائعه الخاصة ويريد بالعقل لا العقل النظري الذي يبين لنا شيئاً ما هو بل العقل

ان سبب الوجوب الادبي هو سلطان الله المشرع السامي للنظام الادبي كما هو الواضح الاعلى للنظام الطبيعي وهم مجمعون على هذا الرأي الا ان بينهم خلافاً فيما اذا كان وصف الوجوب للشريعة الادبية مستفاداً لها من ذات الله او من عقله او من ارادته او من عقله و ارادته معاً

واما براهمهم على المبدأ المجمع عليه فهي انه لا يتصور شريعة بلا مشرع ولا امر بلا رئيس له القوة والحق على فرض او امره على مرسوميه . والحال ان الذي له القوة وبلي الحق في سن او امر نافذة الحكم عموماً ويرجه الاطلاق انما هو الله وحده . فاذاً مبدأ الايجاب الادبي هو في الله وحده . وهذا يسمونه مذهب الادبية اللاهوتية

وايضاً ان شرح الايجاب الادبي الذي ذكرناه يكفل وحده التفرقة بيننا وبين مذهب استقلالية العقل ومذهب الادبية المتقة *Indépendente* وهما مذهبان تخمر عليهما رأي جاحدي الوحي . وفي رأينا ان التخيير بين الادبية اللاهوتية بالمعنى الذي شرحناه والادبية الاستثنائية *Autonome* ليس من قبيل الضرورة الموجبة ^(١) . ولهذا ترانا نتمسك برأي القديس العمل الذي يبيننا ان شيئاً ما اذا يجب ان يكون وان هذا العقل العمل او المعلومات الادبية المركبة من المتختم هو الشريعة او الايجاب الصادر من نفس تلك المعلومات والعقل في معلوماته هذه مستقل بنفسه مالك لامره لا يجوز رأسه طاعة السلطة ولا يتقاد لامر رئيس ولا يفعل خوفاً من الشر او طمناً في الخير والسعادة بل يفعل لحره والشريعة ^(١) مع : معناه ان التخيير ليس حكمه موجباً اذ يوجد جدوس بين الامرين الخير فيهما اذ القضية ليست من التفايص المنفصلة الحقيقية حتى يلزم صدق احد طرفيها اذا كذب الآخر كما رابت في المنطق اذ رأي المؤمن للمذهب الذي يرويه عن القديس توما هو المذهب الصحيح كما يبيته : ان

توما بلا تحذر من الخطأ . والقديس توما يحمل مستند الايجاب الادبي على اساسين : اولهما قريب وهو الطبيعة الانسانية والثاني بعيد وهو عقل الله من جهة ما الله عناية : واليك اثبات ذلك

البحث الثاني

قضية أولى : الايجاب الادبي يحد تفسيره واساسه في الطبيعة الانسانية

(٤٤) ان الضرورة الادبية الملازمة للوجوب (كما رأينا في عدد ٤٢) يتضمن منطوقها ثلاثة اشياء : ١ - ضرورة طبيعية تضطرنا الى ارادة خيرنا وخيرنا الكامل وتضمن مفهومها من يلب التضايف امتناعاً طبعياً يتمتع علينا معه ان نريد ما قد لا يكون فيه خير لنا او ما قد يلوح ان ليس فيه خيرنا

٢ - والشئ الثاني ضرورة طبيعية تلحسنا ان نعرف آجلاً او عاجلاً وتكراراً ان خيرنا الحقيقي لما كان لا يحصل لنا كماله الا بتملك الله كان ان السعادة التي تتطلبها بالضرورة يتقاضى تحقق فوزنا بها ان نلتزم طبعنا برمتها في خدمة الله . وهذه المعرفة الضرورية الحاصلة لنا آجلاً او عاجلاً ومن طريق التكرار انما تتم لنا من طريقين من طريق انباء العقل ومن تبادر العقل بناهة الى تطبيق مبدأ العلية على افعالنا وعلى طبعنا المحدودة والمتوقف وجودها على غيرها

٣ - والشئ الثالث حرية طبيعية تكون بها بالخيار في القيام بالتواجب فلئن كان بين سعادتنا الكاملة التي تلتمسها بالضرورة وبين عمل الخير الادبي

وخدمة الله علاقة ملازم وجودي بين الموضوع من جانب الشئيين فان عمل الخير الادبي ومزاولة خدمة الله لا تتعلق بهما مع ذلك ضرورة ضرورية تليقاً تبعثنا ضرورة الى نفس سعادته فينتج من ذلك ان ضرورة الواجب لا ينافي اختيار القيام به بل هما شيئان متوافقان

ودليل ذلك أننا اذا اعتبرنا احوال حياتنا الحاضرة وشرائطها نرى ان عمل الخير الادبي وبوجه اخص خدمة الله هما امران يصاحبهما في العقل مشتهات حوالك وفي الارادة احوال الخوف ومشاق الصاء وملات الحرمان مما يجوز معه للارادة ابداً ان لا تتوخى خيراً ما الحقيقي لأن موضوعها المساوي هو الخير الذي هو كامل من كل وجه وليس فيه شائبة شريرة ولا يكدره شقة وعناء فينتج من ثم ان تلك الضرورة الطبيعية التي تنفع بها الى توخي خيراً والى النظر في ما يتحقق به في حياة آية مع ما يلزمها من اختيار لارادة الموضوع العيني الشخصي الذي يوجد هذا الخير متحققاً فيه بواقع الحال هي (اي تلك الضرورة مع الاختيار الذي يصاحبها) التي تخول الواجب الثابت على الانسان تركب هذه الصفات التي يطلقون على مجموعها اسم الضرورة الادبية لو ايجلت الادبي

وهذه الضرورة الادبية تتعلق قبل كل شيء بوجود ارادتنا غايتها الحقيقية التي هي غايتنا الادبية ولكنها تستلزم تبعاً ومن طريق النتيجة ضرورة ادبية من جنسها هي ضرورة استعمال الوسائط التي تنفي بنا الى تلك الغاية وان الذي يبعثنا الى معرفة الوسائط المناسبة للغاية هو ذلك الاستعداد او تلك السهولة المألوفة التي ندرك بها بلا غنام ولا نظر مبادئ العقل العملي

والتي يسميها المدرسيون « ملكة مبادئ النطق العملي » او بلفظ واحد يوناني « Synderesis » سندوريس (م: من لفظة يونانية معناها الحفظ والرسوخ ويسمونها ملكة المبادئ العملية الادبية^(١) لان الملكة راسخة في النفس)

فاذا يسوغ لنا القول بأن الطبيعة الانسانية هي لنفسها شريرة^(٢) وانها تحمل في نفسها ايجاب عمل الخير واجتباب الشر - ومعنى

(١) م: من لوجية الفعل تركب من الفعل المشيخي المختار على انه مادتها ومن حكم العقل العملي على انه صورتها والحكم العملي الذي يصور الادبية يتألف من ثلاثة تعديقات ترد على ترتيب ذكرها اولها الخير ينبغي ان يفعل والشر ينبغي ان لا يفعل (وهذا ما يسمونه بلفظهم Synderesis او ملكة المبادئ العملية) وثانيها القتل شر وهذا المعرفة التي يسمونها المعرفة الادبية « Scientia moralis » وثالثها قتل هذا الرجل الذي اراه اعلمى حرام على يلزمني اجتنابه وهذا هو التغيير الادبي وسوف يود عليك شرح كل ذلك مسبقاً في باب

(٢) م: قال القديس توما لما كانت الشريرة قاعدة وقاسماً كان وجودها في الشخص على ضربين اولها كوجود القاعدة في واضعها والقياس بين القائس وثانيها كوجود القاعدة في متعلقها والقياس في مقبسه - لان الشيء بقدر ما يأخذ من القاعدة والقياس مشتركاً فيهما بقدر ذلك يندرج بالقاعدة او يقاس على القياس ونا كانت جميع الاشياء نعمها العناية الالهية كانت انها تندرج ونقاس بالشريرة الازلية - فينتج اذاً ان جميع الاشياء تشترك في الشريرة الازلية ضرورياً من الاشتراك بمعنى ان جميعها يحصل فيها عن اثر تلك الشريرة اميال نحو افعالها وغاياتها وان الخليفة الناطقة تنحاز عن باقي الخلائق في انها تتلهم العناية الالهية بوجه افضل تشترك هي فيها وتصور متبعية بنفسها وتمتدني عنايتها الى غيرها ومن ثم تشترك ايضاً في العقل الازلي الذي يحصل لما به ميل طبيعي نحو ما ينبغي من الفعل والمنايا (ف) ١٣ من نس ٧٩ في ١ من خلاصته (وقال في جوابه على ١ من ف ١ من س ٩٠ من

قولنا هذا هو ان انبعاث النفس معياً نحو خيرها الكامل يمر على الإرادة

جزء ١ من ق ٢ : فكل ميل حاصل عن شريعة ما يطلق عليه اسم الشريعة لا يلحق بالاصل الفدائي بل بمعنى المشاركة والامتثال . اه وليس اشتراك باقي الخلائق في العقل الاولي يصح ان يطلق عليه حقيقة اسم الشريعة ولكنه يطلق على اشتراك الطبيعة الناطقة فيه . لان اشتراكها فيه اشتراك من طريق العقل والخلق ويخللانه اشتراك الخلائق غير الناطقة والشريعة من منطلقات العقل . اه

فاذا فهمت هذا العقل لك معنى الماتن حيث قال : ان الطبيعة الانسانية هي شريعة نفسها وخاصة في ذاتها ايجاب عمل الخير وتجنب الشر . وتبين لك انه ابد من ان يعلم بذهب استقلالية العقل والادوية المقتضية الذي مر بك ذكره في الحاشية على المد ٤٣ المتقدم كما يوحى ظاهر كلامه . وقوله ان الانسان شريعة نفسه (وهي العبارة التي استعملها القديس بولس والقديس توما) فبراد به ان الانسان حته نفسه من جهة ان قاعدة الاداب منطبعة فيه وينبغي ان تنصرف ايماله بحسبها . فبذلك الطبيعي النطقي مشارك في النظام الذي وضع فيه واضع النظام . ويان هذا في ما قاله القديس توما فانتبه اليه لانه دقيق قال ما مفاده . النطق في الانسان هو الاستقلال الذهني ضرب من الحركة تبشئ من عقل قضايا بعدق بها العقل الصريح لقائه وتفريزه من غير حاجة الى نظر فروعنا . وتعلم على ان تلك القضايا ضرب من المبادئ الغير المتحركة ونسنتي (اي الحركة النفسية) الى العقل من جهة ما تحكم بذلك المبادئ . المحلولة لقائنا على المحولات التي وجدناها بالبرهان التجاسي . وكما ان العقل النظري يبرهن في الاشياء النظرية فكذلك العقل العملي يبرهن في الاشياء العملية . اه . فينتج انه كما ان المبادئ الاوليات النظرية حافلة لتأدية ومفاحة لنا في الطبيعة فكذلك المبادئ الاوليات العملية حافلة لنا بالهداية وبالفرزة النطقية . فكما يقال في العقل النظري المستبر تلك الاوليات انه قاعدة الحق نفسه فكذلك يقال في العقل العملي المسترشد بتلك المبادئ . الاوليات العملية الادوية انه قاعدة الادوية لنفسه لحصول تلك المبادئ . الاوليات العملية له بدهاية وانتهائها اليه اي الى تدبير اعماله وتوجيهها الى الغاية بقوة تبرهنه وقياضه . وكما ان

للمستبرمة ببادئ العقل العملية ضرورة ادوية تدفعها الى توخي الخير المحمود وبالتبعية الاخيرة الى توخي الخير السامي الذي يتحقق لما فيه الخير الكامل

البحث الثالث

قضية ثانية : ان السبب الاخير للتمييز بين الخير والشر فللوجوب والشريعة الادوية انما هو سبب الله واماً من وجهه الصوري فهو موجود في العقل العملي لذلك الذي اعد الموجودات الى غاية قصوى ضرورية ونقول بعبارة اوجز ان ذلك السبب هو من وجهه الصوري موجود في عقل العناية العملي

(٤٥) شرح القضية واثباتها . ان الله يعلم ماهيته قبل كل شيء . ويعلم نفسه انه الخير الواجب الضروري ومن ثم يعلم ما لتلك الموجودات التي في قدرته ان يخلقها من الاضافات الى جودته الذاتية ويرى ان كل موجود مخلوق ينبغي من الضرورة ان يكون غايته الموجود الالهي الذي هو الخير الضروري الواجب والغير المتناهي

القول بان العقل النظري قاعدة الحق النظري لا ينبغي كون القاعدة الاولى للحق هو الله فكذلك القول بان العقل العملي قاعدة الادب وشريعة الانسان لا ينبغي كون الله القاعدة الاولى . لان الله قاعدة الحق والخير البعيدة . الاولى والعقل قاعدة الحق والخير القريبة . والمحلول اشد تعلقاً بالعلة الاولى منه بالعلة الثانية . لان العلة الثانية انما تعمل بقوة العلة الاولى كما قاله القديس توما . فان كان العقل قاعدة تقاس عليها خيرية الارادة الادوية فكذلك انما ثابت له مستفاد له من الشريعة الارادية التي هي العقل الالهي من جهة ما يستقي الله بخلقاته . وهذا خلاصة ما قاله الحق فانه . اه .

الذي يحفظها وتزكية من يقوم بها

وان الصفات الراضية التي تحصل في النفس عن حفظ الشريعة الادبية

فيه بالقياس الى من جوعاه لا بالاطلاق . اعني ان التوخي يختار ما يرشده العقل السليم والحكم اللدبر بالطمأنينة ملائم له مع اعتبار مقتضيات الشخص والزماني والمكان النح . مثلاً طمام قد يكون مستنداً حلالاً بالقياس الى الواحد لا يكون كذلك بالقياس الى الآخر . ولما قوله (تجمل صاحبها النح) فيريد به ان الفضيلة تجمل صاحبها فاضلاً ممدوحاً وصحاً صالحاً . ولمكان الرجل الفضيل فضل بقوة فبذلك افضاله بحسب ما يقتضيه الصواب وكما ينبغي وقدر ما ينبغي كانت افضاله قوية وكلمة . اهـ

فوائد : يقال قام الامر واستقام اسمع اعتدل واستوى غير محرف لجهة او لاخرى . ويطلق تجوزاً على المعاني وعلى الافعال الادبية . فيقال فعل غريم كما قلنا فرياً واستقامة الرأي واستقامة النية . ووجه الشبه ان الفعل القويم هو الذي جوجه به نحو الغاية توجهاً بلا انحراف ولا عدول كما ان الخط المستقيم هو الذي جوصل به في الحركة من طرف الى آخر باعدل وجه ومن اقرب طريق . فان الارادة وان مختارة تميل من طبيعتها الى غايتها القصوى . وعليه فلا يمكنها ان تتأخر عن استعمال الوسائط التي يرضى عليها العقل على انها مؤدية اليها اياه حوايك . لان العقل يحكم حكماً جازماً بتأدية الوسائط الى الغاية . فيلزمها ان تلي حكم العقل قضاء ليلها الطبيعي وتقتض تلك الوسائط فان هي فلت فيتم لما التوجه الى الغاية المعدة من لها من طبيعتها على خط مستقيم بلا اعوجاج ولا عدول لاهما ترد اليها من بلها ومن طريقها . وادعى الخطوط الى التفرع واقرها هو اقربها . ومن هذا المعنى اشتق الناس التصور الاول لحسن الادب والافعال فعبعوا عنه بلفظ الاستقامة للسبب الذي شرعناه . فتكون الغاية التي هي آخر في الوجود (او الطرف الى) وفي الفكرة الحركة الاول في عالم الادب هي المصدر الذي يشتق منه معنى الاعتدال والاستقامة كما انها اذا عدل عنها تكون مصدراً يشتق منه معنى الاعوجاج الادبي الذي يبيرون بلفظه عن معنى فبح العمل والجور الذي هو ضد الاعتدال اعني الميل عن القرض الواجب عمده . ولها يقولون قورم اعوجاجه وشططه وما شاكل .

في ما يسمونه الفضائل الادبية

قال القديس توما في ف ١ من س ٢ من جزء ١ من قسم ٢ من خلاصته : هو شأن الشريعة ان تحمل المكلفين بها الى ممارسة الفضيلة

« ٢ » وايضاً يوضح لك عما قلناه لماذا يقال ان الفضيلة وسط بين اطراف وانها استقامة واعتدال وذلك لانها تؤدي الى الغاية على خط مستقيم والخط المستقيم خط وسط واحد بين الخطوط المنحرفة المنتهية الى طرف ما .

وقال القديس توما يقال ان الفضيلة وسط بين طرفين لاطراف لان الفضيلة قوام حسنهما بمطابقتها لقاعدتها التي هي العقل السليم . والحال المطابقة هي الوسط بين الزيادة والنقصان كما ان شر الرذيلة قائم بعدم المطابقة للقاعدة الرشيدة ويقال سيف مقيس او موزون انه لا يطابق قياسه او ميزانه اذا زاد عليه او نقص عنه . ولهذا كانت اشخاص الرذائل اكثر عدداً من اشخاص الفضائل لان مصدر تلك الآثار زيادة او نقصان اي افراط او تفريط وما يتفرع عنهما ومصدر الفضيلة واحد وهو كونها اعتدالاً ووسطاً . ويشتج من كونها وسطاً انها ينبغي منها الزيادة والنقصان لان الوسط او الاعتدال هو استواء الشيء بين حالين في كم وكيف . ووسط الفضيلة هو قياسها وميزانها كالاعتدال مثلاً هو وسط بين التبذير والجفل والشجاعة وضبط بين الثور والجبن

« ٣ » والوسط في الفضيلة ينظر فيه بالقياس الى موضوع الفضيلة وبالقياس الى محلها . اما بالقياس الى محلها فوسطها في كيفية ممارستها بان تشمل كيف ينبغي وبالبوجه الذي ينبغي وينبغي عن اعتدالها بان يستعملها صاحبها بجمهور مثلاً وعلى خلاف ما ينبغي او بما كثر مما ينبغي .

واما وسط الفضائل بالقياس الى الموضوع الذي تدور عليه فهو وسطان وسط الشيء ووسط العقل ويراد بوسط الشيء القياس الذي تقتضه الطبيعة نفسها وهذا واحد بالنظر الى جميع الناس ويراد بوسط العقل ما يقتضيه العقل مع اعتبار الاشخاص والاحوال والظروف وهذا الوسط يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والظروف . فالعدالة مثلاً يتخير فيها الوسط التي تقتضه الطبيعة بان تعطي كل

فإن شاء الله أن توجد خلائق ممتازة عن وجوده فمن المستحيل أن لا يرى عقله الخلق ما بين تلك الخلائق وجوده الموجود الإلهي القامية من إضافات التعلق الضرورية ونسب التوقف والخضوع . فهذه الإضافات من جهة ما يدركها العقل الإلهي هي ما يطلقون عليه اسم الشريعة الأزلية وهذا هو الأساس السامي الأصلي للتمييز بين الخير والشر والبنى للشريعة الآدية وللإيجاب الآديني

المدرس الرابع

في الفضائل الآدية^(١)

الفصل الأول

في الفضيلة الآدية^(٢)

(٤٦) أن احترام الشريعة الآدية إنما يقوم بالأفعال الحسنة التي

(١) م : وجه المناسبة بين هذا المدرس والمدرس المتقدم في الشريعة الآدية أن الفضائل الآدية معلول الشريعة أو موضوعها وغايتها التعرّية إذ الغرض من الشريعة أن تكلل المكلف بها وتزكي العامل برصومها والفضائل تزكي الإنسان وهي مطلوبة فيه لتتوزع بواجبه القصوى . اهـ

(٢) م : الفضيلة نوع من أنواع الملكة التي تصدر عنها الأفعال البشرية وقد مرّ بك في علم النفس بحث طويل في الملكات وتزبدك هنا أن الملكة على ما حددها القديس توما : استعداد يتأهب الكامل في طبيعته بحسبه تأهباً حسناً أو قبيحاً . اهـ الأصل في الملكة أن تكون استعداداً ما هو كامل في طبيعته إلى ما هو الأحسن (كذا عن القديس توما) قال « ما هو كامل في طبيعته » لأن الملكة تحصل للطبيعة وتزسخ فيها بعد

تقتضيها وتفرضها غاية الطبيعة الناطقة وعليه فيصح القول مع القديس توما أن المعلول القريب الذي تقتضيه الشريعة الآدية قصداً بالمباشرة إنما هو تجويد

اكتسابها كلها الطبيعي . وقال « إلى ما هو الأحسن » ويريد به العمل الذي ينبغي لأن العمل الذي ينبغي للطبيعة هو ما هو الأحسن لها . ولما كان محل المتضادات واحداً تتعاقب هي عليه . ويجب أن يكون التعريف شاملاً لها . ولما قيد القديس توما تعريفه الأول بقوله : تأهباً حسناً أو قبيحاً يشمل نوعي الملكة الآدية اللذين هما الفضيلة والوزيلة فحصل الملكة العبد هو النفس ومحلها القريب القوت الحاصلة لها الملكة . فيقال الملكات العقلية والملكات الإرادية الآدية بنسبة المييب إلى ميبه القريب

والقوة لا تكون قابلة للملكة إلا بثلاثة شروط كما أقاده شراح ما توما والفلاسفة . أولها أن تكون القوة برية يستوي لها فعل الخير والشر . وثانيها أن يحرم عليها فعلها عتاء وكلفة تقوى على إزالة تلك المشقة بما يحصل ما من الملكة عليه . وثالثها أن لا يحصل للقوة الفاعلة بالملكة سهولة الفصل واستقامته فقط بل أن تأخذ الملكة بناصر قوتها وتساعد ما يوجهه التعيين على إصدار أفعالها . وجميع هذا قد ورد عليك شرحه في علم النفس

والفضيلة في اللغة مصدر فضل والعرب تبي المصدر بالتعمية مما دل على الطبيعة غائباً ومعناها الزيادة أو النبل . ويقال فضل كصر بمعنى الفضيلة والنبله وككن بمعنى الفضل والزيادة . وثاني الفضيلة بمعنى المزية وخلاف النقيصة وأما في الاصطلاح فالفضيلة كما يعرفها الماتن

وارسطو يعرفها : بأنها ملكة تتفرقة في مركز وسط (بين اطراف) يقسطه لنا العقل بحسبها يقسطه الرجل الفطن الرشيد بحسبها حسناً وفعله كاملاً . اهـ

قال (ملكة) وهو الجنس القريب وقال (تفرقة) للدلالة على أن الملكة الناضجة لا تعمل إلا باختيار الإرادة وأن هذا الاختيار مفهوم وتفرق المعنى يميل بالشوق إلى توخي ما هو أحسن الأمرين أي ما كان منهما موافقاً للصواب والنطق الرشيد . وقال « يقسطه لنا أن العقل بحسبها يقسطه الرجل الفطن » وأراد به أن الوسط ينظر

الخاصة بهم ولما كانت الفضيلة هي ما يجعل صاحبها جيداً لزم ان معلول
الشريعة الخصومي ان تجوز من ثمن لهم . اهـ
والفضيلة يعرفونها بأنها اعتماد ملكي مفاد من لدن الله او مكتسب
بجهد الانسان يضاف الى قوى النفس الناطقة الجبلية فيؤهلها الى استعمال
فعليتها استعمالاً ميسوراً ومستوياً كما ينبغي
ومن الفضائل ما يكمل العقل ومنها ما يكمل الارادة والتي تكمل
الارادة هي التي تقوم الفضائل الادبية نوعاً

الفصل الثاني

في الفضائل الادبية الرئيسية بوجه العموم

(٤٧) من المسلم عموماً ان الفضائل الادبية تنطوي تحت اربع

ذبيح حق ما هو ثابت له من الحق من دون زيادة ولا نقصان فمن عليه الف دنيا
بنته الفاً كما تنفذه طبيعة المساواة في الحقوق . وليس من العدالة ان يصلي اكثر
او اقل ولا ينظر الى حال الدائن ولا تؤثر الظروف في الاداء بل لانتم العدالة
الحقيقية الا ياداه الواجب . واما باقي الفضائل فينظر فيها الى وسط العقل كالقناعة
مثلاً ينظر فيها الى الوسط الذي يقسده العقل مع ملاحظة الأشخاص فما كان من
الفداء ملائماً لشخص قد يكون قليلاً او كثيراً بالنظر الى آخر . وكذا قل في الشجاعة
فان ما ينحمله الرجل من الاهوال لا تقوى عليه المرأة

(عن فلان ببعض تصرف)

فضائل رئيسية وهي الفطنة والعدالة والشجاعة (او القوة) والقناعة (او
العفة)^(١)

(١) م : الفضائل العقلية الرئيسية هي اربع كما رأيت في المتن ١ الحكمة
التي بها تدرك الاشياء باسبابها الاخيرة المالية ٢ النحل السار مبادئ الاشياء
الاولى ٣ العلم الذي يستخرج النتائج من المبادئ بقوة البرهان والقياس
٤ الفطنة التي تيسر الوسائط على الغاية الواجبة بصواب وصدق رأي . ولما
كانت الفطنة تقتض في الارادة وجود حجة الخير واستقامة النية نحو الغاية جعلوها
ايضاً في عداد الفضائل الادبية

واما الفضائل الادبية الرئيسية فاربعة ايضاً . قال التدريس توما ما ملخصه : فتمدد
الاشياء اما باعتبار مبادئها الصورية واما باعتبار محالها . وعلى كذا الجنتين تكون
الفضائل الرئيسية اربعا لا غير وكل ما حواها من الفضائل اما ينطوي تحتها انطواء
النوع تحت الجنس واما يدخل فيها دخول الجزء المأكّل . اما باعتبار مبادئها الصورية
فلان المبدأ الصوري للفضيلة هو الخير الشريف المحمود اي المطابق لنظام العقل
والحال ينظر الى هذا الخير اما من جهة ما هو في مصدره اي من جهة ما يقوم
باعتباره العقل نفسه وكذلك تحصل الفيلة الاولى الرئيسية اعني الفطنة . واما من
جهة ما يتعلق بنظام العقل بتربيته . وما يوضع لنظام العقل لتربيته فهو اما
الاتصال وهنا فضيلة العدالة واما الشهوات وحيث ان العقل محل فضيلتين لانه
من الضرورة ان النظام العقلي الذي يوضع لتدبير به الشهوات ينظر فيه الى تأتي
الشهوات على العقل . وتأتي الشهوات على العقل يكون على نوعين لان الشهوة امدا
ان تدفع صاحبها الى ما ينظر العقل وحيث فينبغي قهرها وتدريبها وغوشتان القناعة
(او العفة) . واما ان قيل الشهوة بصاحبها منكبة به عما يأمر به العقل كخوف
الاهوال والاشياء وحيث فلا بد للانسان من ان يعتمد على ما يأمر به العقل
ويصبر على الاهوال رابطاً لما جأشه فلا ينكب به الجزع عن الخير وهذا فعل الشجاعة
واذا اعتبرنا الفضائل بالقياس الى محلها نجد ما اربعا ايضاً . فان القوى
التي هي محل الفضائل وتكامل بها هي اربع : العقل العملي الذي هو القاعدة الاولى

ثانياً : ان الفطنة لا تلاحظ الكليات وهذا يقتضي عن الحكمة التي تلاحظ الكليات بل تلاحظ الجزئيات لا من جهة ما فيها من الحق بل من جهة ما هو فيها الى العمل العيني الشخص . وهذا يقتضي عن ملكة المبادي الادبية الاولى (Synderesis) . مثلاً الطعام نافع للغذاء اذا كان معتدلاً (حكم السندريز) والاعتدال في الاكل قائم بأن يؤخذ منه ما ينبغي ويقتدر ما ينبغي وفي وقت ما ينبغي (هذا حكم الحكمة لتخليصه من مبادي السندريز) . فلا يجب ان يؤخذ من الطعام فوق ما ينبغي من اجل اللذة (هذا خاص بفضيلة القناعة) . ولكن ما هو الاعتدال في هذه الأكلة التي أكلها انا الآن او يأكلها فلان آخر وهو في حالة مرض او صحة وهلم جراً مما اذا اعتبر في الحال لا يخرج الأكل عن اعتداله في الطعام هذا وفي هذا الوقت فهذا من حق الفطنة تعيينه مع اعتبار حالة الشخص والطعام ثالثاً : فيستنتج من هذا المثل مبدأ ثالث وهو ان الفطنة هي التي تبين وسط الاعتدال لباقي الفضائل

رابعاً : يخص الفطنة فعل الامر لانها لما كان من شأنها ان تقوم العقل العملي ترتب عليها ان تحمله الى ما هو كامل وآخر في العقل العملي وهو الامر والامر يتبعه الانجاز لحماً لان الانجاز هو غاية العقل العملي فينتج ان افعال العقل العملي كالمشاورة او المشورة وسداد الحكم في المشورات تبقى بلا فائدة ما لم يرد عليها الامر بالعمل الذي هو فعل الفطنة هذا فقد وضح لك ما هي الفطنة ومبادئها وافعالها فهات نبعث عن اقسامها :

البحث الثاني في اقسام الفطنة

(٤٩) القسم يطلق على ثلاثة أصرب اجمدها القسم المتمم كما هو الجدار والسقف والاساس في البيت . وثانيها القسم الذهني النوعي كما يقال الفرس والاسد من اقسام الحيوان الاعجم . وثالثها القسم بالالتزام او بالتبع كما يقال قوة التغذية والحس من اقسام النفس لانها تلحق النفس من اتصالها بالجسد وكذا اذا قلنا اقسام الفضيلة فتريد المعاني الثلاثة المتقدمة لان الفضيلة التي هي صفة بسيطة تنقسم الى اجزاء تتركب هي منها تراكباً طبيعياً وعليه فنقول :

اولاً : اقسام الفطنة للقولة بالالتزام والتبع هي الفضائل التي تصاحب الفطنة ولكنها لا تقوم ماهيتها بل تساعد في اصلاح افعال فوعية لاحقة او سابقة . وهذه الاقسام هي ثلاثة على ما ذكرها القليس توما وارسطو :
أولها حسن المشورة التي هي الكشف عن وجه الصواب في العمل . وثانيها سداد الحكم او يقين حسن المشورة في العمل او الترك . وثالثها حدة الرأي في الامور العملية الصعبة التي تخرج عن القياس العام . وذكر القديس توما مثلاً عليها قال الذي يهاجم الوطن لا ترد اليه ودائمه فهذا حكم خارج عن شمول قاعدة الودائع ولا يدركه العقل إلا بحدة الرأي وتوقد الذكاء .
ثانياً : اما الاقسام المتممة اي الفضائل التي تساعد الفطنة في تكميل فعلها بحيث لا تكمل الفطنة بدونها فهي ثمان خمس منها تتعلق بالفطنة من

الفصل الثالث^(١)

(م) في الفضائل الادبية الرئيسية بوجه الخصوص

المقالة الاولى

في الفطنة

المطلب الاول

في تعريف الفطنة واقسامها

البحث الاول

في تعريف الفطنة

(٤٨) الفطنة فضيلة شأنها تقوم العقل فترشده الى الصواب في

حسن الحياة والسير القصد والفطنة تقوم في ما من شأنه ان يعمل . ثم الارادة وهي عمل العدالة لان العدالة تقوم الارادة في مال الغير انصافاً له . واما الانتصاف من الغير في مال النفس فلا يقتصر الى فضيلة . لان الانسان شديد الميل اليه بلا حاجة الى فضيلة تشدده فيه وليس الانسان بفرط في الانتصاف لنفسه الا اذا افضى به افراطه الى ظلم غيره فيكون لعدالة عمل . ثم القوة الشهوية عمل القناعة او العفة والقناعة تعدلها بان تنصرف في الخير المحسوس بحسب الرأس ويقتضي ما يوافق التمييز الصحيح . وثمر القوة النفسية اي السبعة التي هي عمل الشهادة والشجاعة تكملها في طاب الخير الصواب وتجنب الشر الكوثر تستقبل النفس تلك الاموال بوجه البيع فلا يأخذها الجزع ولا يقعد بها الجبن عند الاموال ولا تنهزم مع شدة الغضب فتقدم على ما لا ينبغي ان تقدم عليه . فيتضح اذاً ان عمل الفضائل قوسية النفس الثلاث العقل العملي والارادة والتزاع الشهوي . اه يتصرف

(١) م : قد اضرب المثل من البحث عن الفضائل الادبية على وجه التفصيل لان ما نعلمه من الإيجاز في مختصره هذا لا يطبق الاطالة والاسهاب بحال المطلاع

الاشياء التي ينبغي عملها واختيارها . وذلك ان العقل هو قاعدة النزاع والقيم عليه ولا ينبغي للعقل القيام بما خص به من سداد الحكم في الاشياء التي يميل اليها النزاع والامر بما يصلح ويوافق منها الا بملكه لعدله وتخصسه لذلك وهذه الملكة هي الفطنة . فالفطنة اذاً هي المرشد الهادي في ما ينبغي عمله من الافعال والصناعة التي تقيد السلوك على احسن جادة واقصد طريق . والعين الرقية للارادة والقائد والاصل والرئيس لباقي الفضائل فبستخلص من تعريف الفطنة المتقدم :

اولاً : ان المبدأ الذي تستند اليه الفطنة هو استقامة النية بالقياس الى الغاية وذلك لان الغاية في المعاملات حكمها حكم المبدأ في النظريات . فكما ان معرفة النتائج في النظريات لتوقف على معرفة المبادئ وتقاس عليها متدبرة بها كذلك الفطنة التي يجري حكمها في المعاملات تنبني على ميل الارادة الى الغاية ميلاً رشيداً قوياً لانها تقيس على الميل ما من شأنه ان يعمل ويختار . لان الملكة لا توجد الفعل بل تساعد القوة عليه وتسهله لها . ومن ثم فان قصد ميل الارادة الى الغاية لم يعد عمل للفطنة .

على متون القديس توما وغيره من الآيمة الذين تكلموا عليها قصداً ولعل السبب ما ذكرناه في المقدمة ايضاً فيقدر بنا ان نعلق قصولاً موجزة في الفضائل واحداً ما بالذات قللاً عن القديس توما هنا بهذه القوائد الجمل ان تقوت ابناء اللغة العربية المتصفحين لكتابنا هذا على ان معرفة الفضائل لاقتنائها والذات لااجتياها هو الغرض الاول المقصود من الحكمة الادبية ومن اراد اسهاباً او فزيراً اجمع الجزء ١ من القسم ٢ من الخلاصة اللاهوتية التي عني بترجمتها الى العربية سيادة العلامة الفضال المطران بولس عواد . اه

جهة ما هي مدركة . وثلاث من جهة ما هي آمرة اما التي تتعلق بها من جهة ما هي مدركة فاما ان يكون ما تدركه من مواضي الامور فهو الذكر ١ . واما ان يكون من الحاضرات الحادثات والضروريات فهو الثقل ٢ . هذا باعتبار موضوع ادراكها . واما اذا اعتبرت كيفية ادراكها فاما ان تحصل لنفس بداهة معرفة الوسائط وكيفية استعمالها للوصول الى الغاية وحينئذ فيقل ان النفس حسنة الخدم والدكاء ٣ . ٤ فضيلة السماعة او سلامة الاخلاق التي تجعل الانسان سريع الاقياد الى قبول العلم والانتصاح بآراء المعلمين وخصوصاً بآراء الشيوخ لما لهم من الحكمة وصحة الروية بكثرة التجارب . لان الافعال واعمال البشر كثيرة الانواع مختلفة الاشكال لا يمتدى الى ما ينبغي منها بل رأي الفرد ٥ . حدة الذهن وهي الفضيلة التي توجب للعقل سرعة الانتقال من المعلومات الى المجهولات وتوجهه الى ان يأخذ من مواضي الامور وحواضرها عبرة وحسناً مما يجب عليه عمله الان

واما الفضائل الثلاث التي تتعلق بالفطنة من جهة ما هي آمرة فيكون امرها رشيداً فهي ١ العناية او الانتظام الذي يقود النفس الى تقدير الامور قدرها . ولما كانت الفطنة تقتضي لكلها امور كثيرة كان ان بعض هذه الامور اصلي وبعضها فرعي . فالعناية توجه ما هو فرعي الى ما هو اصلي . وترتب كل تلك الاشياء كما ينبغي ولهذا كانت العناية من اهم اقسام الفطنة ٢ الاحتياط او الحوطة وهو النظر الدقيق في ظروف الفعل واحواله بالنظر الى موافقتها للغاية حتى لا يترك شي من تلك الظروف المطلوبة

للاغاية ٣ . الاحتراز وهو اجتناب ما قد يطرأ على العمل من الشر وتلافي الشبهات والاختطارات التي قد تعترضه او قد تحصل عنه

ثالثاً : اما الفضائل التي هي كائنات للفطنة فهما اثنتان لان الفطنة اما ان ينظر فيها من جهة ما يدبر الانسان بها نفسه واما من جهة ما يدبر بها الجماعة . وهذه الثانية تختلف باختلاف انواع الجماعات

فالاولى هي الفضيلة التي يدبر بها الانسان نفسه وافعاله بحيث يكون سيره اقصد سيراً الى ادراك الغاية المعدة لها الحياة الانسانية . وتسمى الفطنة الفردية او الاعتزالية . ويسمونها ايضاً الفطنة النسكية او الزهدية . واما الفطنة التي تتولى تدبير الجماعة فان كانت الجماعة مما عقدت اواصرها لغرض خصوصي على وجه التوقيت كالمسكر الذي يقصد من جمعه الحرب فتسمى الفطنة المدبرة الفطنة الحربية Militaire . وان كانت الجماعة لاشترك منزلي يدوم مدة الحياة كما هم الاهل والعائلة فالفطنة المدبرة تسمى الفطنة المنزلية . Economique وشركة المنزل وسط بين السيرة الفردية والسيرة الاجتماعية المدنية وان كانت الشركة في الحياة بحسب اجتماع مدني كدبنة او مملكة فالفطنة التي ترشد الرئيس او الملك في تدبير الجمهور حتى تكون حاله منتظمة يتأدى بها الى مصلحة العموم يسمونها فطنة السياسة Regativa او Regalis والفطنة التي يتدبر بها الجمهور المروءوس او المسوس لتكون افعاله موافقة لما يؤمر به تسمى الفطنة الائتمارية او الاستثنائية او ببارة اخرى فطنة الخضوع Politica

المطلب الثاني

في الرذائل التي هي بازاء الفطنة

(٥٠) ان الرذائل التي هي بازاء الفطنة منها ما هو خطأ من جانب الزيادة ومنها ما هو من جانب النقصان
اولاً اما الرذائل التي تضاد الفطنة من طرف الافراط والزيادة فهي التي تلبس بظاهر كاذب من الفطنة ولكن دخائلها منافرة لما . واعني بذلك صرف ما تقتضيه الفطنة الى غير وجهه الذي ينبغي وهذه هي اربع عدا :

١ « فطنة النعم (او نكر الشر) وهي التي تصرف اشدهما الى الانهماك في لذات الطبيعة الفاسدة معلة الوسائط المفضية الى ذلك الاتهام الذي يدعى النقص
٢ « التجميع على الاشياء الدنيوية وهذا يحصل عن فرط محبة الاثراء وشدة خوف الخسارة

٣ « الحيل الرديئة ويراد بها تخلق الطرق الخفية وتقوية الوسائط الباطلة على الخير بقصد استزاله عن غرة منه الى غرض حزين او قبيح ويسمونها بلفتهم Astutia . وتختلف هذه الرذيلة عن نكر الشر من جهة ان نكر الشر يقصد به الشر والحيل يقصد بها الشر او الخير

٤ « ان اخرجت تلك الطرق الخفية المختلفة والاسباب الموهمة الى الانجاز في العمل فثم رذيلتان تطلقان برذيلة الحيل الاولى منها القورور Dolus

وهو تدليس الراي وتزيين الوسائط بساحر الكلام جلاً على الفعل . فالقورور اذاً هنا صفة القول . وان كانت الوسائط الموهمة الكاذبة المتخذة افعالاً لا قولاً كانت ثم رذيلة اخرى هي المكر والحديعة Fraus

المقالة الثانية

في العدالة

المطلب الاول

في تعريف العدالة واقسامها

البحث الاول

في تعريف العدالة

(٥١) العدالة والمعدلة مصدر عدل ضد جار اي انصف وفعل ما هو حق وعدل بالاجتناب مما هو محظور . وهذا معنى المصدر . ويراد بالمصدر هنا لانفس ايقاع الفعل العدل بل المعنى الحاصل من معنى المصدر اي الحالة الحاصلة للفاعل بذلك الايقاع وعلى هذه الجهة تكون العدالة حالة الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب مما هو محظور . هذا في اللغة

اولاً ولما في الاصطلاح فتطلق على معنيين معنى اعم ومعنى اخص : فالعدالة بمعناها الاعم هي الحالة الحاصلة من اجتماع الفضائل الادبية الثلاث باعتدال هذه الفضائل ونسبة بعضها الى بعض بأن تسالم قوى النفس وتستسلم للقوة الميزة فلا تتحرك نحو مطلوباتها على سوم طاعتها بل بحسب ما تقسطه لها القوة الناطقة على وفق ما هو النظام فيحصل للانسان

عن هذه الحالة صفة يختار بها دائماً من نفسه الانصاف على نفسه أولاً ثم الانصاف والانصاف من غيره وله . على نفسه ولها

واما العدالة بمنهاها الاخص وهو المراد هنا فيعرفها القديس توما بأنها ملكة بها يختار الانسان اعطاء كل ذي حق حقه بعزم ارادة ثابتة وحزم مستمر . وعرفها نلدن بأنها فضيلة ادية تحمل الانسان على اعطاء كل ذي حق حقه وفاء بالمساواة

ثانياً : فيتحصل من الحد المذكور

« ١ » ان موضوع العدالة المادي حق الغير والموضوع الصوري هو ما في اعطاء كل ذي حق حقه وافياً من الحسن الطبيعي .

« ٢ » الاركان التي لا يتحقق بدونها معنى العدالة ثلاثة : اولها ان تكون العدالة الى آخر لان لفظ العدالة بضمين معنى المساواة . والمساواة من المضافات ولا يقال ان الشيء مساو لنفسه بل لغيره فلا يقال ان الانسان عادل في حق نفسه او ظالم في جانبها . اذ لا يكون للانسان الواحد حق على نفسه وواجب منها اليه بمعنى الحق والواجب الحقيقي . فيجب ان يكون من يوفي الحق غير من يوفي له . والغيرية اما غيرية مفردة كأن يكون الغير شخصاً كبطرس او غيرية جمعية كأن يكون الغير شعباً واجتماعاً . وثانيها ان يكون ما يعطى للآخر ثابتاً مستحقاً له . ويكون الحق مستحقاً لآخر اذا كان مسنداً الى حجة فضل في الرتبة او الى حجة استقلال في الشخص الآخر كما سترى شرح ذلك قريباً . وثالثها ان يعطى الغير حقه وفاء بالمساواة . ويتم ذلك اذا أعطي ما هو حقه وافياً تاماً بحيث

لا يبقى له في ذمته شيء مما قاله

ثالثاً لما كان موضوع العدالة هو الحق وجب ان تعرف ما هو الحق فنقول :

الحق يطلق يطلق على ثلاثة انحاء « ١ » على الشريعة التي تقتسط ما يجب اداؤه لكل واحد بعدل . وعلى هذه الجهة يقال ان الحق طبيعي لو وضي او الهوي لو بشري لو مدني او قانوني كنسي « ٢ » على ما توجيه الشريعة للانسان من القدرة الادوية على تملك شيء او فعل شيء او المطالبة بشيء بضرب من الحرمة يكون انتهاكها ظلماً وجوراً . وبهذا المعنى يقال استعمل فلان حقه وتنازل عن حقه ونقل حقه الى غيره وهو معنى الحق الحضري « ٣ » على الشيء المستحق لآخر الذي تقوم بادائه المساواة والانصاف اي الملك الثابت للغير .

والحق بهذا المعنى الاخير هو موضوع العدالة اذ يقال انها اعطاء كل ذي حق حقه . وبين المعنيين الاخيرين تضاف التزام اذ ليس شيء بواجب اداؤه لآخر ما لم يكن لتلك الآخر حجة عليه موجبة او قدرة ادية يثبت لغيره المطالبة بالشيء او حفظه على وجه لا يجوز انتهاكه . وانما السبب الذي من اجله تكون قدرة المطالبة بالشيء الواجب او الحفظ له بحترمة الجانب مصونة الذمة هو اما فضل المرتبة او الرئاسة والواجب من هذا القبيل لا يتم اداؤه على وجه المساواة اعني لا يمكن اداؤه وافياً تاماً كما هي العبادة لله والطاعة للوالدين مثلاً . واما ان يكون ذلك السبب هو الاستقلال الشخصي وهو كون الانسان مستأثراً بطلب غاية

لا يقاد اليها مكرها بل يلبسها برضا واختياره . ولما كان لا بد له في ادراك تلك الغاية التي يتطلبها بالاستقلال من خيارات مخلوقة يوجهها الى خيره متأدياً بها الى غايته ثبت له ضربان من القدرة الاستقلالية التي يحظر انتهاك حرمتها : قدرة مستقلة على توجيه نفسه الى غايته : وقدرة مستقلة على استعمال بعض الحيزات والوسائط التي يتأدى بها الى خيره الخصوصي وغايته . لان من حق له طلب الغاية بالاستقلال حق له اتخاذ الوسائط بالاستقلال ايضاً والحق الذي يبنى على هذه القدرة ويتقاضاه صاحب القدرة على انه واجب ثابت له هو ما يسمى بالواجب والمالك الثابت والعدل . وهذا يمكن وينبغي ادائه على وجه المساواة كما هو اجر الفاعل مثلاً والدائن في الذمة كما ستري ذلك في ما يلي

البحث الثاني

في اقسام العدالة التي هي كالتممة لما

(٥٢) الاقسام المتممة للعدالة اثنان قسم سلمي وهو رفع ضرر الغير (او تجنب الشر من جهة ما هو شر للغير) وقسم ايجابي وهو اداء الحق الواجب له (او عمل الخير من جهة ما هو خير للغير) . وذلك لان العدالة او المساواة توجب للغير حق المطالبة بما هو له ولا تقوم المساواة الا باسترجاعه ما هو له . فيطالب به قياماً للمساواة القائمة . ويقابل هذا القسم القسم الايجابي وهو الاداء الكامل وتوجب (اي العدالة) لصاحب الحق حق حفظ ماله والتصرف فيه بقاء للمساواة ولا يتم حق المحافظة الا بان

يكون النصب او التفضير به محظوراً فعليه على غيره والا كان حق الحفظ عيباً فكان اذا رد الضرر عنه من مميزات العدالة

البحث الثالث

في الاقسام التي هي ك انواع للعدالة

(٥٣) العدالة تنقسم الى ثلاثة انواع : عدالة بدلية وعدالة توزيعية وعدالة شرعية . ويصفون هذه الاخيرة بالعمومية
اولاً : وجه هذا التقسيم على ما قاله القديس توما انما هو ان العدالة شأنها الخلق بها التعديل واقامة المساواة بين الناس اعني ان يوفي كل ذي حق منهم حقه الثابت له وذلك بحسب اختلاف ما بينهم من النسب . والحال النسب القائمة بين الناس من جهة ما يؤلفون اجتماعاً واحداً مدنياً يعبرون عنه بالجسم الواحد الادبي انما تعتبر من ثلاثة اوجه

« ١ » من وجه اضافة الفرد الى فرد آخر قسمه في تركيب الجسم الادبي بان يلزمه ان يوفيه ما له من الحق وهذا الضرب من الوفاء يقوم العدالة التي يصفونها بالبديلة لدورانها على المباداة بين البيع والشراء والمعاهدات والعقود وما شا كل

« ٢ » من وجه اضافة الجمهورية المركبة من الافراد الى افراد اعضائها بان ينبغي على القائمين بامر الجماعة ان يوفوهم حقوقهم لان الافراد من جهة ما هم اعضاء الجماعة ثبت لهم حق الاستعانة بها على ما يوصلهم الى غايتهم بقدر ما تطبق حالتها وهي من جهتها بتعين عليها واجب يقابل حقهم وهو ان توزع

على أفرادهم ما يستحقه كل منهم من الخيرات العمومية . ويجب هذا تقوم
العدالة التوزيعية التي تتوفر على توزيع المراتب والاشراف والاثقال بحسب
استحقاق الافراد بالمعادلة

« ٣ » من وجه اضافة الافراد أو الاعضاء الى الكل الجمهوري بان
يؤدوا له ما هو مطلوب له لقيام الخير العام ومصلحة الجمهور وهذا الضرب
من العدالة يسمى بالعدالة الشرعية . وانما سموها شرعية لابتنائها على
الشرعية التي تفرض الافعال الحسنة التي تقوم بها مصلحة الجمهور ثم لان
الافراد اذا استعملوا هذه العدالة فهم حافظون للشرعية وعاملون بها

هذا وزادوا على هذه الاقسام الثلاثة قسماً رابعاً هي العدالة الانتقامية
Vindictiva . وقد اختلفوا فيها فمنهم من قال ان مرجعها الى العدالة
الشرعية وهي فرع متعلق بها . ودليلهم انه من متعلقات العدالة الشرعية معاقبة
الرئيس لمن يسيء في جنب المصلحة العمومية وقبول هذا الحكم القاضي القدي
يفرض عليه العقوبة . وقال بعضهم بل هي من ضروريات العدالة البدلية
لأنها تفسط العقوبة بقدر ما يستوجبها عدد الجرائم . وقالت طائفة بل
العدالة الانتقامية تقوم نوعاً آخر من العدالة غير الانواع الثلاثة المتقدمة
ودليلهم ان موضوع هذه العدالة الصوري هو الحسن الطبيعي القائم
باصلاح ما الحقه الذنب بالنظام الادبي من الفساد وبضرب من الاصلاح
بالانتقام من الجريمة

وعندئذ لن ليست العدالة الانتقامية تقوم نوعاً لان العدالة الحقيقية
تقوم باداء الواجب لمن له فيه حق ثابت . ولا يقال ان الهجوم له حق في

العقوبة . ولهذا قال (اي لندن) ان العدالة الانتقامية قسم من اقسام
العدالة المقولة بالالتزام

البحث الرابع

في ما هو موضوع كل قسم من الاقسام المذكورة وكيفية الاداء فيها

(٥٤) قد تقدم ان موضوع العدالة بالاجمال هو حق الغير الواجب
الاداء لقيام المساواة . والحق بهذا المعنى هو الشيء الواجب ويطلقون
عليه اسم الحق بمعنى المفعول . او الحق الانفعالي او الواجب Debitum
ويقال له الحق القاعلي وهو كما عرفناه القدرة الادبية على فعل شيء او للمطالبة
بشيء اعني استحقاق الحصول على الشيء او وضع اليد عليه وهذا الاستحقاق
ينبغي على حجة او سبب شرعي كالارث او الهبة او الشراء وهلم جرا . ويقسمون
هذا الحق الى حق في الشيء وحق على الشيء . فالحق في الشيء هو الحق
في شيء هو في حوزة مالكه يتصرف فيه كيفما يشاء . والحق على الشيء
ما لا يتحول صاحبه ابتداء التصرف المطلق في الشيء بل المطالبة به ليمهله في
يده وجارياً في حوزته

فموضوع العدالة ليس الحق القاعلي بل الحق الانفعالي او الواجب او
الشيء المستحق فتقول

اولاً الموضوع المشترك الخاص باقسام العدالة الثلاثة هو الحق
الكامل الواجب الاداء للمساواة والمبنى الاستحقاق على شرف الرتبة واستقلال
الشخص فردياً كان ذلك الشخص او جمعيماً اعني به جماعة بيئة الوحدة

ولكن كل قسم يلاحظ هذا الموضوع من وجه اعتبار خصوصي يختلف بالنوع عن وجه اعتبار القسم الآخر وهذا يقوم الموضوع الصوري لكل قسم من الاقسام

اما العدالة البدلية فتلاحظ هذا الحق من جهة ما هو لفردي بالقياس الى فرد آخر كلاهما عضوا جماعة واحدة . وهذا الحق هو الشيء الخاص بذلك الآخر المستحق له بوجه شرعي الواجب ادائه . وافيأ لما في المساواة بين حق فرد وواجب فرد آخر من الحسن والميتوحية . - ومحل هذا الحق وهذا الواجب هم الافراد اعضاء الجمهور الواحد

والعدالة التوزيعية تلاحظ هذا الحق من جهة ما هو لفردي بالقياس الى الجماعة . ويقابل هذا الحق الثابت للافراد واجب على الجماعة يؤدى من الخيرات العمومية . وذلك لان الفرد لما كان جزءا من جسم الجمهور كان له على الجمهور ما للجزء . على كل من الحق بأن يتقاضاه المعاونة على بلوغ غايته وثبت على الجمهور واجب يلزمه قضاؤه . كالحفاظة على حقوقه وبذل ما يلزم من المال لفتح المدارس وتنشيط العلوم والصنائع ومواساة الفقير البائس وتوزيع المناصب والانتقال بحسب العدل والاستحقاق . ومحل هذه العدالة هم القائمون بشؤون الجمهور .

واما العدالة الشرعية فتلاحظ الحق من جهة ما هو للجمهوريه من حيث هي كذا بالقياس الى الافراد . وذلك لان الجماعة من جهة ما هي كل يثبت لما من الحق على الافراد ما يثبت لكل على الاجزاء التي تركبها . ويقابل هذا الحق واجب على الافراد يتمين عليهم القيام به . وهذا الواجب هو

افعال الفضائل التي تليق بالافراد من جهة ما هم اعضاء جسم واحد ويتقاضى الصالح العام وجوب الترتيب بها . اذ كمال الكل عند الاجزاء كما ان كمال الجزء عند الكل فلا يتم للجسم الاجتماعي كماله الا اذا كانت الاعضاء تتوفر على الافعال التي تصلح بها حالها مع الله خالقها ومع نفوسها ومع نظرائها من افراد المجتمع الواحد ثم مع الاجتماع من حيث هو كذا . وهذه الافعال التي يترتب فعلها على الافراد قياما بواجبهم نحو الجماعة هي مأخوذة من الشريعة الطبيعية او من الشريعة الوضعية

ويتعلق بالعدالة الشرعية عدالة الاحكام . ومحل هذه العدالة الشرعية هو الرئيس والمرؤوسون ولكن على نحو مختلف فيهما لان الرئيس يمارس العدالة هذه بفرض الاوامر اللازمة لقيام المصلحة العمومية واما المرؤوسون المتكفرون فيوفون العدالة الشرعية حقها بطاعتهم لما امروا به وبقيامهم بالمفترضات عليهم

(٥٥) ثانياً : اما كيفية اداء الحق في اقسام العدالة الثلاثة فتختلف بحسبها

لا تتم العدالة بانواعها المذكورة الا بحصول ما نتقوم به العدالة . اعني باداء الحق الواجب على وجه الانصاف والمساواة . لان ما هو ثابت للعدالة التي هي جنس الانواع فهو ثابت للانواع لان الجنس داخل في حدها ولكن وجه المساواة يختلف في نوع عنه في نوع آخر

« ١ » اما العدالة البدلية فتتضي مساواة الشيء للشيء . بأن يؤدى الفرد الواحد للفرد الآخر لقاء ما له وافيأ او عين ما له او مثله او قيمته كما

المبحث الخامس في اقسام العدالة المقولة بالالتزام

(٥٦) - اقسام العدالة المقولة بالالتزام هي الفضائل التي تشاكل العدالة الاصلية وتشابهها داخلة في معناها من وجه وتخالفها من وجه انه ينقص فيها شيء من معنى العدالة الحقيقي . ولما كانت العدالة قائمة دائماً بأداء صاحب الحق حقه الواجب على وجه العدل والمساواة . كان ان الفضائل التي فيها نسبة الى آخر وتشابه العدالة من هذا الوجه المشترك قد يحتل فيها معنى العدالة على نحوين

اولهما : ان تؤدي تلك الفضائل الحق الواجب لآخر ولكنها لا قبل لما ان يقضيه وافياً تاماً ومن هذا القبيل فضائل العبادة وصلوة الرحم او المبرة والتكريم والطاعة . وثانيهما : ان ما تؤديه الفضائل لا يكون من قبيل الواجب المستحق لآخر بمحصر معنى الواجب ومن هذا القبيل فضائل الصدق والتذب عن الحرمة والسخاء والصدقة .

اما اولاً فنقول : العبادة هي الفضيلة التي قبل بالانسان الى قضاء ما لله من حق العبد والتعبد على انه خالق كل الاشياء وربها . والحال لا يضطلع الانسان بقضاء هذا الواجب لله تاماً وافياً وكما ينبغي على وجه المساواة بل يقضيه على قدر طاقته ووسعه . واما المبرة فهي الفضيلة التي يعامل بها الولدان والوطن بواجب الاكرام والصلة . وتزيد بالوالدين كل ذوي النعمة ومن يرتبطون باواصر الرحم والاهل والاقارب وبالوطن

مجموع المواطنين . ونريد بالصلة الاشراك في الخيرات والقيام على الاهل وموئنتهم وكل هذه قد يقوم الانسان بواجبها ولكنه يعجز عن توفيتها كل حقها . والتكريم هو مقابلة من فوقك في الرتبة والفضيلة بواجب التعظيم والاجلال والحال الفضيلة لتتزه عن ان تكافأ على ما تستحق بتجليل الكلام وتجميل الفعل

واما الطاعة وهي الفضيلة التي بها نفعل ما نؤمر به من اجل اننا نؤمر به . والطاعة يؤدي واجبها ولكنها لا تستوفي كل حقها بالمساواة .

ثانياً اما الفضائل التي تخالف العدالة من جهة الواجب المستحق لا تخرف في التي لا يقضى بها واجب مستحق لآخر بل واجب ادبي يلزم الانسان القيام به من اجل حسن تلك الفضيلة ومدوحيتها . لاخفى ان الفضيلة ممنوحة حبسنة والحسن يقارنه الواجب والواجب تلازمه الضرورة . وهذه الضرورة اما ان تكون بحيث لا تكون الملكة الادبية فضيلة بدونها وعلى هذه الجهة يكون الصدق والشكر والتذب عن الحرمة من اقسام العدالة بالالتزام والتبع . واما ان يكون الوجوب ضرورياً لا لقيام حسن الفضيلة بل لانه يزيد بها حسناً ومن هذه الجهة ينضم الى فضيلة العدالة الحقيقية السخاء والسماحة والصدقة وحسن التودد واليك تفصيل ذلك

« ١ » الصدق هو الفضيلة التي يكون بها الانسان ما في قوله وافعله واشاراته مطابقاً لما في ضميره ويتعلق به الوفاء وهو محافظة عهد الخطاء والبر في الوعود . ثم الشكر وهو مقابلة جميل الصنع بجميل الثناء . وهذا يحصل عنه خمسة اشياء : معرفة قدر النعمة والاعتراف بها ثم قبول

يظهر في الشراء والبيع والدين والغصب وغير ذلك من المبادلات والمقود
فيوفيه قدر ما له مساوياً بحسب النسبة العددية *Egalité mathématique*
كما لو استقرض القأ فيرد القأ . لان قرض الالف احدث في مال المقرض
تقصان الف مما له حقاً وفي مال المستقرض زيادة الف ليست له حقاً .
فالعادلة تقضى باعادة المساواة في الكم ليقوم الوسط المعتدل بين الشخصين
اذ ليس من سبب موجب ان يعطى الفرد فرداً اخر مساوياً له من كل الوجوه
اكثر مما هو له او يستبقى عنده شيئاً مما هو له

٢ « اما العدالة التوزيعية فليس وسط الاعتدال فيها هو مساواة
شيء لشيء بحسب نسبة العدد كما هو الحال في العدالة البدلية . بل وسط
الاعتدال قائم بنسبة الاشياء الى الاشخاص على ضرب من النسبة الهندسية
Proportion géométrique اعني ان يعطى كل فرد من افراد الجمهورية
ما يستوجبه بحسب استحقاقه بأن يراعى بين المكافآت الممنوحة نفس النسبة
القائمة بين الاستحقاقات . مثلاً لو جوزي من له ست درجات من
الاستحقاق بثلاثة دراهم فالذي ينال الدرجة الثانية عشرة من درجات
الاستحقاق يكفى بستة دراهم لان نسبة ستة الى ثلاثة كنسبة ١٢ الى ٦
وكذا تتولى العدالة التوزيعية توزيع الخيرات العمومية بحسب الاستحقاقات
والمساعدات بحسب الاحتياج والانتقال كالاموال الاميرية والضرائب
مثلاً بحسب طاقة الافراد الخ ووجه ذلك ان العدالة التوزيعية سبب الاداء
فيها انما هو نسبة الافراد من حيث هي اجزاء الى الكل الذي تركبه والخير
اي الحق الواجب ادائه هو خير الكل من جهة ما للفرد او للجزء حق

فيه . والحال ليست نسبة الاجزاء الى الكل نسبة واحدة مستوية فليس
حق الاجزاء في خير الكل حقاً واحداً على السواء بل يكون البعض نسبته
الى الكل احق بحسب اولوية الافضل فيستوجب من الخير الكلي نصيباً
اوفر كما يظهر في اعضاء الجسم الانساني اذ بعضها اشرف رتبة وام عملاً
من البعض الآخر . فنصيبه من خير الكل يكون اشرف واوفر بحسب
رتبته وشرفه

فالاولوية في حكم الاشراف والاعيان تكون المعبرة فيها الى التفضيلة .
والجمهور الذي يسوده بعض زعماء القبائل *Oligarchie* تكون المعبرة في
الاولوية فيه الى الفنى والثروة . والملك الدستوري الشعبي يعتبر فيه اولوية
الحرية وقس على هذا غيره من ضروب المجتمعات حيث تتفاوت الاحقية
للخيرات بتفاوت الاولوية في النسبة الى الكل

٣ « اما العدالة الشرعية فيجري فيها المساواة بنوعها المتقدمين .
اما المساواة بالنسبة الهندسية فمن جهة أن الفرد يلزمه ان يؤدي الى المجتمع
المدني ما هو مترتب عليه بنسبة حالته وطاقة قواه والحال لا تستوي في
الجميع حالتهم وطاقة قوام بل تتفاوت بينهم كما تقدم وعلى هذه الجهة
تكون المساواة في العدالة الشرعية من قبيل النسبة الهندسية . واما المساواة
العددية فمن جهة انه لا ينظر الى النسبة بين ما يؤدي الفرد الواحد
ويؤدي الفرد الآخر بمعنى ان الواحد يعطى الجمهور قدر ما اعطاه الآخر
بل يترتب على كل فرد ان يقضي ما يوسمه قضاؤه وعلى هذه الجهة يظهر
ان المساواة تكون ضرباً من المساواة العددية (عن شرح القديس توما)

النعمة بطيبة قلب ثم الشاء عليها بما يدل على ان اليد ملكته واسترقته (ولهذا سميت النعمة يداً عند العرب) ثم ذكرها بحسن الاحدوتة ثم مكافأتها بثلاثها او باكثر منها في الوقت الموافق وعندما يقتضيه العوالب .

« ٢ » القب عن الحرمة لو النصره فضيلة تدفع بها عن نفسنا وعن ذوي قرابتنا اكرهاً او اهانة الحقها بنا جان . والانتصار منه عقوبة لا نعمة . وهذه فضيلة يسهل فيها الخطأ لانه وان ساء در المضره عن النفس وعن الاصداقاء وذوي القربى فلا يسوغ الانتقام الا لاصحاب الرئاسة . والاولى من ذلك مكافاة الشر بالخير .

« ٣ » السخاء وهو التوسط في العطاء بان تفق الاموال في ما ينبغي على مقدار ما ينبغي وعلى من ينبغي . وتقارنه الحرية وهي فضيلة لنفس بها يكتسب المال من وجهه ويعطى في وجهه وتمتع من اكتسابه من غير وجهه . ويلحق بالسخاء الكرم والايثار . فالكرم اتفاق المال الكثير بسهولة من النفس في الامور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغي . واما الايثار فهو فضيلة يكف بها الانسان عن بعض حاجاته التي تخصه حتى يبذلها لمن يستحقه .

وكل هذه الفضائل وسط بين رذيلتين احدهما السرف والتبذير والاخرى الجخل والتقتير . ولا بد في السخاء وما تحته من الفضائل من الاحتراس من ثلاثة امور ذكرها فيقرون اولها : ان لا يكون في السخاء مفسدة لمن تجود عليهم فضلاً او لغيرهم وثانيها ان لا يكون السخاء باكثر من الطاقة وثالثها ان لا يكون عن غير تمييز وفطنة .

« ٤ » الصداقة ويعرفها ارسطو بأنها تصاف وتآخ غير مكتوم مستود الى خير نافع كما هو بين التجار او خير قديد كما هو بين الندماء او محمود كما هو بين ذوي الصلاح . يتحقق معنى فضيلة الصداقة الا في الاخير من المذكورات . لان مبادلة الحب بالحب كما هي شروط العدالة لا تتم الا في هذا الاخير لان صلاح الاداب وحده يكفل اعداد الصديقين الى تحمل التكاليف وتبشيم المشقات التي قد يطرأ وجوب تكبدها من اجل الصداقة وحسن الاخلاق وحده صائن لودائع الاسرار لان الصديق يفضي بخفايا ضميره وحاسات قلبه الى صديقه ويستحفظها لسانه ويطرحها بين يديه يثق بمضمر وعهد ضمني بان لا يفشي ولا يخون . والحال من يصادق غيره لمكان نفع او للذة فهو مصادق لنفعه ولذته لا لغيره ومعلق صداقته على فائدته ومستودعت قلب صديقه وامراره ملقاة عهدها على ذمه النفع واللذة . والنفع واللذة لا يريان دماً لزوالهما ولا يبرآن عهداً على وجه الاستمرار بل تقع الخيانة عند انقطاع المنفعة ومن ثم تكثر التقاطعات وتنفذ اختتام الاسرار . اهـ

ويلحق بالصداقة التودد والطف والالفة . اما التودد فهو طلب مودات الاكفاء واهل الفضل بحسن اللقاء وبالاعمال التي تستدعي المحبة منهم . والالفة اتفاق الاراء وتحدث عن التواصل الجميل فيعتقد معها التضافر على تدبير العيش . واستعمال اللطف ضرب من التودد الا انه قائم بالمعاشرة والكلام الحسن الذي لا مداينة فيه ولا خداع

ثانياً اما اقسام القناعة النوعية فهي الكفاية او الاكتفاء والقصد
والعفة والاحتشام او الانفة .
اما الاكتفاء فهو فضيلة تهذب ميل الشهوة الى المآكل الطيبة
واستعمالها بحسب ما يقسط الرأي وقياس الاعتدال في المآكل النفع لا اللذة .
واما القصد فتريد به هنا الفضيلة التي تقوم شهوة المشروبات المسكرة
واستعمالها على وجه لا يخرج به عن الصواب . ولا ينظر في القصد سيف
المشروبات الى صحة البدن فقط بل الى سلامة العقل ومفاد الفهم ايضاً
لان المشروبات الكحولية يكون اثرها نفعاً للبدن وان أكثر منها فذهاباً
بالعقل .

واما العفة فهي فضيلة تقمع جموح الشهوة اللحمية بان تهذب النزاع
اليها وتصرف استعمال أفعالها بحسب الذي الصحيح . فلا يتجاوز قياس
الغرض المقصود اي استبقاء النسل . ويظهر فضل هذه الفضيلة وشرفها
من الشهوة التي تميمها التي هي اشد وطأة على الإنسان وأبى عناناً عليه
واجح به . والعفة باعتبار محلها على ثلاثة انواع : عفة التبتل وعفة الزواج
وعفة التزمل .

واما الانفة فيريدون بها تقويم ما يسبق ويصحب ويتبع فعل الزواج
المشروع من اللبس وغير ذلك

ثالثاً اما الفضائل التي تلبس القناعة وتلازمها فهي التي يتكثرت بها
الإنسان من قمع نزوة امياله التي لا تستغفر بشدة ومن حصرها الى ما ينبغي
من جانب الاعتدال . وجعلوها ثانياً وهي : الحرورية والحلم والصفيح .

والحمية والقصد في العلم والأدب والاقتصاد في الملاهي والتواضع
اما الحرورية او الحرية فهي مقاومة نزغات الشهوة البهيمة الدافعة
الى الملاذ القبيحة والخروج عن دنسها .
والحلم او الرقة هو طمأنينة النفس بتقوم سورة الغضب وضبطها عن
شهواتها عند ثورة الانتقام .

والصفيح هو العفوف عن بعض العقوبة المستوجبة وتركها للداع بما
والحمية هي تحاشي الافراط والتفريط في المآكل والمشارب والزينة
وتسمى الانفة ايضاً .

والقصد في العلم تقوم رغبة تحصيل العلم بحسب ما يقسط العقل الصحيح
والأدب يعني تجويد حركات الجسم وإشاراته .
والاقتصاد في الملاهي هو التوسط بين الافراط والتفريط في اللعب
والتنزهات وما شاكل بحيث تبقى النفس حافظة كرامتها ووقارها
والتواضع فضيلة قيل بالإنسان الى الاعتراف الصادق بضعفه وخسسته
والاقوار بها بسلامة ضمير ولا تصنع قولاً وفعلًا .

المطلب الثاني

في الرذائل التي بازاء القناعة

(٦٤) القناعة وسط بين خمود الشهوة والشر . فلاول يجري
منها يجري التفريط والتفكير . والثاني يجري تجرى الافراط والغلو
« ١ » خمود الشهوة هو سكون النفس واعراضها عن اللذات الجميلة .

الباطل او الخرافات من جانب الزيادة . والمبرة وسط بين رذيلة من جانب النقص هي العقوق او المعقة واخرى من جانب الزيادة وهي فرط الولوع بالاهل والوطن . والتكريم وسط بين الاحتقار او الاستخفاف وبين الاطراء في التكريم . والطاعة وسط بين العصيان والانتقاد الاعمى من غير روية والصدق يضاده الكذب والتصنع والرياء والكبر والاعجاب . والشكر وسط بين الكفران والافراط في الثناء . والسخاء وسط بين البخل والتبذير والهبة او الصداقة يضادها البغض والقطيعة والنيمة والحصومة والمداينة الخداعة وما شاكل ذلك مما يفيض الغير

المقالة الثالثة

في الشجاعة واقسامها والردائل التي بازائها

المطلب الاول

في تعريف الشجاعة واقسامها

(٥٩) اولاً: الشجاعة في اللغة الجرأة وشدة القلب عند البأس .

وفي الاصطلاح هنا شدة النفس ورجاوة جأشها عند تطلب الخير الممدوح . وبهذا المعنى ليست الشجاعة فضيلة خصوصية نوعية وانما هي شرط لكل انواع الفضائل . لان من شأن الفضيلة الكاملة ان تؤهل الانسان الى تعاطي افعالها بثابت العزم وشديد الحزم ولا سيما ان كانت تلك الافعال صعبة المراس عظيمة المشقة

واما الشجاعة التي نحن بصددتها وهي فضيلة من الفضائل النوعية الرئيسية فيحذونها بأنها فضيلة ادية تعدل تهور النفس وجبنها عند عظام الامور واهوال الكرائه حتى ركوب شتات الموت ودفعها فتقدم عليها النفس بلا خوف وتحملها بلا جزع ايما ينبغي وكيفما يوجب الرأي . فيتحصل من التعريف المذكور : « ١ » ان الموضوع للمادي للشجاعة هي شهوات الجبن والتهور عند حصول الاهوال والشدائد لان الامور الشاقة الشديدة اذا اعترضت النفس عند تطلبها الخير فاما ان تولد في النفس خوفاً وجبناً يقعد بها عن القيام بما يأمر به العقل القويم وعما يلزمها طرحه . واما ان تأخذها سورة غضب شديدة تدفعها الى التهور والتورط في المخاطر ان لم يزم العقل جموحها بزمام الصواب . فتكون الشجاعة فضيلة النفس السبعية وهي لازمة لنفس صاحبها لانتعاده الى غيره فتزكي الانسان بالتمسك الى نفسه لا بالقياس الى غيره

وموضوعها الصوري هو ما في اعتدال الجبن والتهور واستوائهما من الحمدة الطبيعية . اذ يحسن بكرامة الانسان ان لا يفتأ من الخوف عما فعله جميل ولا يتطوح في فعله بلا مبالاة

« ٢ » تتوفر الشجاعة على فعلين خاصين بها اولهما : احتمال الكرائه الشديدة والتجلد عليها برابط الجأش وخصوصاً القواحي . منها كما قال القديس توما . وهذا يقتضي طرح المخاوف . وثانيهما ركوب الاهوال والاقدام على الاخطار وهذا يستلزم كبح جموح التهور . والفعل الاول اشد مراراً والفعل الثاني يظهر انه اجمل واحسن . والامور الماثلة التي تبجسها الشجاعة

المطلب الثاني

في الرذائل التي هي بازاء العدالة

(٥٧) العدالة في الجملة يضادها الجور والظلم والانحراف عن

العدالة يكون اما من جهة الزيادة واما من جهة النقصان

«١» اما العدالة البدئية فتخالف بالزيادة بان يباع لو يشري شيئا مثلاً

ياكثر من قيمته وثمنه وبالنقصان اذا لم يؤد لصاحب الحق المتيقن كل

حقه كان لا يسلم كل مشربه او لا يبي كل ثمن المبيع او لا يرد كل المال

المقرض

والظلم المخالف للعدالة البدئية لا يزول الا بالرد اي ارجاع عين الواجب

او مثله او قيمته وتعويض كل الضرر للسبب ظلاً

«٢» اما العدالة التوزيعية فيلحقها من الخلل جهة الزيادة فيما اذا كان

الرئيس يعطي قليل الفضيلة والاستحقاق اكثر مما ينبغي من التثريب والمكافأة

او بخولة رتبة هو اقل استحقاقاً لها من غيره وذلك لصلته رحمه او اوامر قرواية

او لسبب اخري شاكلة فالرئيس يقال فيه انه ذو ضلع ونقص وأخذ

بالوجوه او محاب للوجوه او عاقب الجاني بأقل مما يستوجب ذنبه فيقال

انه متسامح وان وزع الخيرات والمناصب والمنافع العمومية على الأفراد

بأقل مما يستحقون مع المكنة عليه فقد اخل بالعدالة من جهة النقص ولم

ار لهذه النقيصة اسماً خاصاً والزيادة في توزيع الخيرات تسمى بمحاباة كما

رأيت . والزيادة في العقوبة عما ينبغي ويستوجب الذنب تسمى قسوة

وحقيقاً وجناً

ومخالفة العدالة الشرعية والانتقامية والتوزيعية لا تستوجب الرد

من ذاتها ولكنها تستوجب بطريق العرض وذلك كما جرت تلك المخالفة

ظلاً من قبيل الظلم البدلي اي اذا قارنتها بمخالفة العدل البدلي وذلك في

الاحوال الآتية:

١ اما في العدالة التوزيعية فاذا فوض الرئيس الاعلى ولاية الى من

لا يستحقها بحيث ينتج عن تديره الولاية ضرر بالأفراد لان الرئيس يلزمه

من قبيل الواجب المحصري تلافي اضرار الافراد ودفعها . وكذا يلزم الرد

فيما اذا فرض الرئيس من الضرائب واموال الجباية اكثر مما يقتضيه صالح

العموم ومما تطيقه حالة الرعية . وذلك لان الافراد لهم حق واجب في

ان لا يستقصوا من اموالهم فوق ما يقتضيه خير الجمهور وفوق ما

تحملة حالتهم

ب تتبك حرمة العدل البدلي باستعمال العدالة الانتقامية فيما اذا

اهمل القاضي معاقبة المجرم الملحق تضريراً بالغير أو حكم عليه باكثر مما

يستوجب العدل لانه من واجبات القاضي ان يصد المجرمين بزجر العقوبة

عن التضرير بالغير وان لا يغرم المجرم الضرر بأكثر مما ضرر

ج يلحق العدالة الشرعية خلل بالعدل البدلي اذا ضرر المشتري

وعاياه في اموالهم بشرائه الظالمة وفوائض الجائرة لان الافراد لهم حق

المطالبة بأن لا تفس حقوقهم ظلاً (ثلث)

(٥٨) العبادة وسط بين التسوق من جانب النقص والاعتقاد

« ٢ » الخور لو الوهل . ويوصف صاحبه بأنه فكس مفؤود اي ذو فؤاد فارغ يحجم عن كل امر صعب ويخلد الى العجز عند كل شدة يوجبها عليه الرأي والتميز وهو نقص في الاقدام

« ٣ » الجبن وهو الافراط في الخوف لان الجبان يخاف مما لا ينبغي الخوف منه وعندما لا ينبغي واكثر مما ينبغي الخوف منه .

« ٤ » التهور وهو التعم والافراط في الاقدام فالتهور هو الذي يقدم على ما لا ينبغي ان يقدم عليه من الاحوال او على الوجه الذي لا ينبغي هذا ويسهل عليك ان تعلم الرذائل التي تقوم بازاء الفضائل المنوطة بالشجاعة التي ذكرناها في هذا المطلب :

المقالة الرابعة

في القناعة

المطلب الاول

في تعريف القناعة واقسامها

البحث الاول

في تعريف القناعة

(٦٢) القناعة في اللغة الرضى بالقسمة وفي الاصطلاح تطلق على مثنين معنى عام ومعنى خاص فالقناعة بالمعنى العام هي تعديل النزاع الشهواني في كل ما يميل اليه من الشرف والملاذات المحسوسة وتقويه فيها

بحسب الرأي والتميز . ولما بالمعنى الخاص وهو المراد هنا فهي فضيلة ادية رئيسية للانسان يقوم بها نزاعه الشهواني في الملاذ الجسدية اي ملاذ اللس والدوق . وموضوعها المادي القريب هي ملاذ اللس والدوق . وموضوعها المادي البعيد هي المآكل والمشارب وافعال الشهوة البدنية . فيكون مدار هذه الفضيلة على الملاذ الحاصلة عن الافعال التي الفرض منها حفظ الفرد واستبقاء النوع لا بمعنى ان يرفض الانسان تلك اللذات لو يتأبى عنها بتاتا لانها ليست شرأ بذاتها لانها لا تنفك عن تلك الافعال . وانه حللها قياماً لتلك الافعال الضرورية لحفظ الحياة واستبقاء النوع . بل بمعنى ان يتصرف في تلك الشهوات لا على سوم طبعه كما هو شأن البيعة بل على وجه لا يخرجها عن سنن الرأي والتميز بحيث لا يتجاوز بها حد الفرض المطلوب وهو حفظ الحياة واستبقاء النوع .

ولما كانت هذه الملاذ تستهوي الانسان بشدة عظيمة الى حد ان تكاد تفسد فيه الرأي كان لا بد من فضيلة تضمن تقويمها وتجويدها ويتم ذلك بفضيلة القناعة .

البحث الثاني

في اقسام القناعة

(٦٣) اولاً اما الاقسام الخمسة للقناعة فهي الحياء والورع . اما الحياء فهو احتياض النفس من اتيان القبيح خوفاً من اللوم فيه وحذراً مما يعقبه من الحجل . اما الورع فهو محبة افعال القناعة لما فيها من الجمال

التي يحتاج اليها البدن في حفظه وضروراته وذلك على خلاف ما يوجهه الصواب

أما الشره فهو الانهماك في شهوات التدوق والمس على وجه يخرج فيه عما ينبغي

« ٢ » يضاد الحياة القحة وهي ركوب الشهوات البهيمية القبيحة مع خلع عذار الحياة وابتذال ماء الوجه أي مع عدم الخوف من التجبيل والعار .

والكرامة يقابلها التهنك والخلاعة وهي صدم المبالاة بأفعال القناعة الكريمة

والاكثفاء أو الاقظاع Abstinence تقابله البطنة وهي الافراط في شهوة الاكل

والقصد في المسكرات يقابله السكر ومعاورة الخمر

« ٣ » العفة يقابلها الزنا والفجور وأنواعه وهو افراط الميل الى الشهوات اللحمية ومباشرة أفعالها على خلاف الشرع والبرورة وأنواع الزنا كثيرة ليس مجال ذكرها هنا

« ٤ » يقابل الحلم والرقوة العظلة والفظاظة وهي سوء الخلق والتسرّع الى الغضب بلا موجب وفوق ما ينبغي

« ٥ » الصنوع وسط بين قوة المؤاخنة وفرط التسامح والتساهل

« ٦ » التواضع يقابله الكبر وعرفه القديس اغسطين : بأنه ميل بشيء منحرف نحو رغبة النفس وشرفها . وما بقي مما لم تذكره يسهل على المطالع

تخصيله . وهذا كلام استطرادنا اليه لجليل فائدته وضعه ومن شاء مزيد تفصيل واسهاب فطليه براجعة المطولات وخصوصاً خلاصة القديس توما جزء ٢ من قسم ٢ . فلنعد الآن الى متابعة ترجمة الماتن

الدرج الخامس

في مصداق «^(١)» الادبية الذي هو من جانب النفس

البعث الاول

في ان فاعل التمييز بين الخير والشر الأديين هو تصديق العقل العملي

قضية : ان ما يفعل التمييز بين الخير والشر الأديين وبين أموراث الشريعة الطبيعية ومنهياتها إنما هي تصديقات العقل العملي

(٦٥) اثبات القضية : ان موضوع التصديق العملي هو نسبة

(١) مم : قد مر بك في علم اليقين ما المراد بالمصداق المبر عنه عند بلطف Criterium ويريدون به الصفة الخاصة التي تقطع بان الشيء كذا فيقولون مثلاً Le critérium de la vérité est l'évidence أي مصداق الحق الواضح لان المصداق ما يصدق الشيء أي يحمله صادقاً وعند أئمة الفقه مقطع الحق هو محل التناء الحكم فيه . وما يقطع به الباطل فيقولون : وان الحق مقطعه ثلاث شهود أو عين أو جلاء . فيكون التعبير عن لفظ criterium هنا بلطف المصداق أو التقطع مناسباً على ما رى .

هذا وبعد ان بحث المؤلف عن اساس الادبية من جانب الموضوع وثبت انه موافقة او مخالفة أفعالنا لما جنتا التصوي درس ٢) اخذ يبحث هنا عن مصداق الادبية من جانب النفس ويقول انه قائم بتصديقات العقل العملي وعلى هذا مدار درجتنا الخامس . اهـ .

يشترط لها ان تكون مما الاقدام عليه جميل وتحمله ممدوح والا كان الاقدام عليها تهوراً وتطوحاً

(٦٠) ثانياً : اما اقسام الشجاعة فقال القديس توما : ان الشجاعة لا ينطوي تحتها اقسام هي كاتواع لما لانها النوع الاخير في جنسها وانما الاقسام التي هي تحتها هي من قبيل الاقسام المثمة : وقد يصح ان يقال انها من الاقسام الالتزامية او الملالية . وهي هذه : ١ . الثقة او التهمة وهي الفضيلة التي توهم النفس ابداً الى المسارعة الى الامور العظام مع رجاء النجاح الجدد وترد عليها الطمأنينة فتبعد الخوف والحجم . ٢ . عظم الهمة او كبر النفس وهو التجملد على رجاء الخيرات العظيمة وللمسايرة براحاة باع الصبر وهو الفضيلة التي بها تحمل النفس الكرائه من دون ان يخامرها جزع او ينكسر لما يحزم . ٣ . الثبات وهو فضيلة تجملد بها النفس على تحمل الآلام في الاهوال الممدوحة بقدر ما ينبغي من الزمان من دون ان يأخذها ملل او كلل . ٤ . النيل وغمر الندى وهو اتفاق المأل الكثير بسهولة من النفس في الامور الجليلة القدر الكثيرة النفع كبناء المعابد والمستشفيات والميائم وما شاكل ذلك مما يعود بالنفع على ابناء جلدتنا ولا سيما ان كان ذلك ابتغاء لوجه الله . وانما ذكرنا النيل مع فروع الشجاعة لما في بذل المأل الكثير في وجهه من قوة النفس على قسر حرصها على مقتنيات وتعلقها بها . ٥ . يلحقون بالشجاعة ايضاً الحلم وهي فضيلة تكون بها النفس مطمئنة غير شعبة فلا يجر كها النصب بسهولة . ٦ . ايضاً السكون او عيم الطيش وهو قوة النفس تقهر بها حركتها الشديدة التي تنهج في الحصورات

القوية وعند الذب عن الحرم او عن الشريعة . ٧ . وايضاً احتمال الكد وهو قوة للنفس بها تستعمل الات البدن في الامور الحسنة بالتمرين والترويض وحسن العادة وايضاً الضنوع عن مساوى الغير ومثالبه الظالة . ٨ . الشهامة وهي الحرص على الاعمال العظام والولع بها لما فيها من عظم الحسن

المطلب الثاني

في الرذائل التي بازاء الشجاعة

(٦١) يضاد الشجاعة من جانب التقصان خلو القلب من الخوف والخور او الوهن والمفؤودية . ومن جانب الزيادة الجبن والتهور ولما كانت الشجاعة تقوم بالفعل الحسن في الامور العظيمة التي تحدى بها الاهوال والكرائه كان ان اخص ما تقوم به الشجاعة فعلان تقم المخطر والشدائد ثم ركوب الاهوال وتحملها بصبر وذلك بحسب ما يقتضيه الرأي في العملين . ولهذا كانت الرذائل التي هي بازاء الشجاعة (التي هي نوع اخير لا انواع تحتها كما رأيت) اربعاً لا اقل لا مكان وقوع الخلل في فعلها من جهة الزيادة او التقصان وما سنذكره من الرذائل قائم بازاء الفضائل المتعلقة بالشجاعة من طريق الالتزام والملابسة . ١ . يوس القلب وتزبد به خلوه من الخوف وهو تقيصة يكون بها الانسان بحيث لا يخشى عندما تجب الحشية ولا يخاف مما يجب الخوف منه وهو تقيض الخوف

الخدانة والاشباح الكاذبة
فان كان الاول كان مذهب الادوية الترفية مرجعه الى مذهبا
انتهاء . وان كان الثاني فلا بد من بيان حال تلك الاحلام الوهمية التي
كانت تذهب باجداننا مذهبها ما هي اسبابها وكيف انقلبت تلك الاوهام
شاملة عامة تبحرنا دوماً بنزورها وتخدعنا بكنيتها
وزيد على ذلك انه يروى ان نعلم كيف يخلص اصحاب الترفي مذهبهم
من موقف الانتقاض على حين انهم يقولون بان الضمير الادي ان هو الا
وعم وخدعة

« ٢ » اما ان هذا المذهب الذي نحلله الطبيعيون الانكليزيون باطل
كاذب فلان فيه وهماً ونقصاً في اساسه فضلاً عن مناقضته المينة لوقائع
الاختبار المشاهدة

اما خلله الاسامي فلانه يخلط الاستعداد العصبي او بنية الجهاز
الآلي بالفريزة الحيوانية ثم يخلط هذه الفريزة والقطرة الحيوانية بقوة
او ملكة روحانية . وعندنا ان هذه الاشياء المتباينة شيء واحد ويقال
الواحد منها على الاخر بالتواطؤ وكل هذا بين الفساد والبطلان
لما مناقضة هذا المذهب لمشاهدات الاختبار فتنبه يرومانين :

اولها : لو ازلنا بحارة ان تصوراتنا وامالنا الادوية مآلها من
استعدادات الجهاز الآلي المنتقلة الينا بالتأسل فكيف يتفق ان علم الاخلاق
يفرض علينا في اغلب الاحيان القيام بالواجب وان الارادة يكون لها القوة
على ان تركز فعلها على اميانتنا الفريزة الموروثة المضادة فتقارها ولا تعجلها

وثانيها : نرى ان عقل الانسان يوفق في كل يوم الى اكتشاف
تسب جديدة في عالم الاخلاق ويبتعد فخر جاسي في تطبيق شرائع حسن
الاخلاقي على الجزئيات الفردية تطبيقاً مفصلاً بين المسالك والاسباب
فبأي حق والحالة هذه يسوغ لنا ان نحرم اجداننا الذين سلفوا قوة الحكم
على الخير والشر وعلى الايجاب والسعي مع ان هذه القوة هي عاملة فينا
وكثيرة الاستعمال بيننا (م) : وكان الاول بحسب مذهبهم ان تثبت هذه
القوة للأجداد وتنقل الينا بالتوارث من سبيل الاستعداد العصبي الآلي
فقد وضع لك تناقض القوم ومضادة تقويمهم . اهـ

الباب الثالث

في ما هو المبدأ الاول للعقل العملي او الوصية الاولى من وصايا
الشريعة الطبيعية

قضية : ان المبدأ الاول من مبادئ العقل العملي فالوصية الاولى من
وصايا الشريعة الطبيعية اما هو هذا : الخير يجب ان يفعل والشر ينبغي
ان يمتنع

(٦٢) قد قدمنا ان من شأن العقل ان يميز بين الخير والشر بين ما

(١) م : ان مسألة الحسن والفتح او الخير والشر الاديين هي ام مسائل
الحكمة الخلقية ومع ذلك فقد رأيت فيما تقدم ان القوم زلت اقدامهم فيها وطلشت
سهام اذهانهم عنها فجهلوا ما تحاملوها ونضاربت فيها آراؤهم . فمن قائل ان طبيعة
الحسن والفتح شيء اضافي الى النفس وبحك التمييز فيه هو اللامعة او اللاملاءمة
لحواس او العقل . وتشعبت هذه الطائفة الى اربع شعب : الشعب الايتورية القائلة

التوافق أو التخالف بين فعل وقاية معينة . والحال ان محمودية الفعل تقوم من جانب الموضوع بنسبة تذهب تلك الفعل واستعدادا الى غاية طبيعتها الناطقة

فإذا التصديق العقلي العملي الذي يعرف حال تلك النسبة ويقدرها قدرها ينبغي ان يكون المصدق انفسه لحسن الاخلاق او قبحها . ونريد بالنفس القائم من جانب النفس Subjectif

البحث الثاني

في ابطال مذهب الغريزة الادبية ومذهب الادبية الآلية

قضية : لا حاجة في شرح معرفة النظام الادبي الى ان يكون في طبيعة الانسان شيء آخر غير العقل وهو الذي يسمونه الغريزة الادبية او الشعور الادبي اذ وجود هذه الغريزة ضرب من الفضول الذي لا طائل فيه

وايضاً غير وافر بالفرض المقصود بل خارج عن محجة الصواب القول مع اصحاب مذهب الادبية بالترقي بأن مبادئ الاخلاق تستق اصلها من تجارب الانتفاع التي كان من تكرارها على جميع اجيال النوع الانساني انها تجددت وتعمدت في الجهاز الآلي . وهذه بما تفعله فيتلعن التأثيرات العصبية المناسبة لها جعلتنا بشراً أديين من طبعنا الجبلي الآلي . اهـ (٦٦) شرح القضية : هذه القضية تتركب من جزئين الجزء الاول هو ملخص المذهب التي تزعم بان التصورات الادبية والمرغبات في الخير

تشتق اصلها الما من ضرب من ضروب الغريزة التي تتولى قياد قواتنا الدفرا اكثر الشهوية . واما من قوة لفعالية في النفس واما من قوة خصوصية في جنسها يسمونها الشعور الادبي . واما الجزء الثاني فيناهمض مذهب الادبية الآلية

اثباتاً للجزء الاول نقول : ان مذهب ادبية الشعور او الغريزة اذا حلكتها تحليلاً دقيقاً رويّاً فلا ينطبق على شهادة الضمير ولا تثبت عند محكمها . وذلك لان العلم الوجداني قاض بان هذا الشعور نفسه هو متعلق بحكم العقل العملي يحكم بحسنة او بقبحه فيمدحه او يذمه بحسبما يكون موضوعه ملائماً او لا ملائماً للغاية الطبيعية

هذا ثم ان البراهين التي يتصيدا الخصوم من بداهة ربما يسمونه الوجدان الادبي وكتبه وقوته الثابتة فلا تنهض لانها قصارى ما يستدل منها ان في الانسان استعداداً جليلاً مستمراً الى الخير الادبي ولا يستنتج منها اكثر من ذلك اثبات الجزء الثاني وهو ان المنعجب للوسوم

(١) مـ : زعم بعض الفلاسفة للتأخرين ان التمييز الدقيق بين الخير والشر لا يثبت بالعقل بل بحس آلي هو ماد من الخواص الخمسة يسمونه الحس الادبي وله من الصفات اللازمة ما يصلح به ان يكون قاعدة للآداب فيقولون اننا نشعر بالعدل والقلم بقوة دافع طبيعي وقبل حكم العقل كما ندرك طعم الحلو والمر ونحكم به من قبل كل تربية واتباء . وظن بعض علماء الهيئة ان مركز هذا الحس باقي من نواتجه الجمجمة وعند Reid ان ما لام الحس الادبي فهو خير وما نابذه قشر . وعند Smith ان ما اوجد قيتاً ممترة ميل فهو خير وما فشمز منه قشر . وجعل غيرهم قاعدة الادبية في السرور والحزن او في وحس الضمير وفرضه .

٢٥ قال غيرهم الحس الذي يميز به الخير والشر ليس حساً آلياً بل روحانياً

في هذه الحياة الحاضرة على أربعة أنواع

أولها : التكليف الطبيعي وهو عبارة عن تبعات أفعالنا وأعني بها الحاصل الطبيعية التي تلزم عن أفعالنا ولحقق بها كما هي الصحة والرفاه والنجاح . فإن هذه نتائج تحصل عادة عن القناعة والعمل . وأما الأسقام والأمراض الجسدية والعقلية فهي تبعات الرذيلة عادة

ثانيها : التكليف الباطن وهو كتابة عما يلقى فيه النفس من طائفة القلب وقرّة العين بعد قيامها بالواجب وما ينالها من لوم الضمير بعد فعل قبيح . ثم ما تشربه من الشرف وعزة النفس أو الحجل وما تصادفه عند نفسها من الكرامة أو المهانة والاحقار . ثم ما يحتاج قلبها من البهجة إذا سعدت بالإنجاح بآثمه بالهبة أو ما يخامرها من الغم والحزن إذا انفصلت عنه بفعل كبيرة

ثالثها : التكليف الشرعي وهو عبارة عن قانون تضعه الشرائع الوضعية فارضة فيه سياق العقوبات والثواب أو الحدود .

رابعها : التكليف الجمهوري أو المدني وتريد به ما يعلقه الجمهور على الفضيلة أو الرذيلة من المدح أو التمس من الاعتبار والثقة أو الأمانة وعدم الثقة ومن التجديد أو القضيعة والعار^(١) وكل هذه يجريها

(١) م : يلزم عن الأفعال البشرية صفات ترمي بها بحسب حسناتها أو قبحها فتوصف الأفعال الحسنة بالاستقامة والقيصة بالأخلاق أو الأثم . ثم تكون الأفعال الحسنة متعلق المدح والقيصة متعلق التمس ثم الأفعال الحسنة مأجوزة أو متعلق الثواب والقيصة متعلق العقوبة

أما كونها متعلق المدح أو التمس فمن جهة أنها كسب الإنسان فتستند إليه على أنه

القوم مع اختلاف المراتب فيها مجرى لوازم الفضيلة وتبعات الرذيلة .

فإذا علمت هذا تأتي إلى اثبات قضيتنا وهي جزآن

اثبات الجزء الأول : وهو أن تكليف الشريعة واقع في هذه الحياة أيضاً

قادر عليها بمعنى أنه إن شاء فعلها أو تركها إن شاء . وبما أنه ربها فتضاف إليه وبأل عن حسناتها أو قبحها وليست المدحة الانسية حسن الفعل . والتم الانسية تبعه إلى فاعليها .

ولما وصف الأفعال الحسنة بالقوية والقيصة بالهفوة أو الأثم فذلك من جهة نسبة تلك الأفعال إلى الناية وتوجيهها إليها أو انحرافها عنها

وأما كونها متعلق الثواب أو العقوبة فنظور فيه إلى ما تستوجه من المكافأة على ما تجره من النفع للغير أو من الضرر به مكافأة تجري بحسب مقتضى العدالة

فالفضل حسنة أو قبيحة إذا فعله الإنسان قادراً ففعله تقع للغير أو تضر به من جهة أن الإنسان جزء كل مدني وعصر من جسم واحد أدبي . فإن كانت للفعل ملازمة لفاعله أي لا يتعدى إلى غيره فيزكي فاعله أو يذمها بحسبها يكون فضيلة أو رذيلة . وكال الجزء عائد على الكل وبهذا المعنى نقول إن الفعل الفردي يعود على الجمهور بخير أو بشر . ثم إن كان فعله متعدداً إلى غيره فيضج نفعه أو ضرره ويستوجب من أجله الثوبة أو العقوبة على وفق ما يقسطه العدل

واعلم أن معنى الشرع أعم من معنى الأثم والانحراف كما أن معنى الخير أعم من معنى الاستقامة والصلاح . لأن الشر فوات الخير في كل شيء . وأما الأثم والانحراف فنوات مطابقة الفعل البشري لقاعدته التي هي النطق وشريعة الله الأزلية .

ثم معنى الأثم أعم من معنى المذمة لأن المذمة تدل على الإثنية مع زيادة هي امتداد الفعل القبيح إلى فاعله القادر عليه . إذ لا يسند الحسن أو القبح إلا إلى من كان كاملاً له مسؤولاً عنه . ولا يكون التماس كاملاً لفعله مسؤولاً به إلا إذا صدر الفعل عن فاعل قادر عالم بحال الفعل . والمراد بالقدر هنا الاختياريات يكون الفاعل بحيث إذا شاء فعل وإن شاء ترك

وأما معنى الاستحقاق أو اللا استحقاق فهو أخص من معنى الحسن والقبح إذ يدل

لغيره من لاحكام العملية حتى يكون قاعدة لها ومستورا ان مصداقا عاليا
شاملا لجميعها . والقضية تفيدنا الجواب على هذا السؤال

عنه . لان هذه القضية تثنى بداهة ومن ثابها من تعريضة الغير الذي هو ما
يشتمه الجميع

١ - يشترط في المبدأ الاول ان يكون غايته في الصالحة وهذا المبدأ هو
كذلك لان معلومة الخير ومعلومة الاوادة هما المعلومتان الاوليتان من معلومات
الحكمة الحكيمة وبين الارادة والغير تضاداً
٢ - الشرط الثالث ان يكون المبدأ الاول غايته في النكبة اي كليا صادقا
على كل كثر من مآدته ومنطوق هذا المبدأ وجوب فعل الخير الكلي وتجنب كل
شر اي كان . ولما غيرة من المبادئ والوصايا فتناولها على مظهرات الجزئية واعيان
الشروط فغاية هذا المبدأ تناول شموله موضوع كل صفة من وصايا الشريعة الطبيعية
٣ - الشرط الرابع ان يكون المبدأ الاول هو السبب الاخير الذي نحل به
كل مطالب الحكمة الظلية وهذا ثابت للمبدأ المذكور مثلاً نقول الخير يجب ان
يقبل والحال التعبد لله خير فاذاً يلزمنا التعبد لله . وايضا الشر يجب ان
يختب والحال البرقة شر فاذاً يلزمنا اجتناب البرقة . وهكذا علم جراً الى جميع وصايا
الشريعة الطبيعية فينتج ان المبدأ الذي قاله للمؤمن انه للمبدأ الاول للحكمة الادوية
هو اولى حقيقة (عن فرج)

٤ - من الضروري ان يكون في الحكمة الادوية كما في سائر العلوم النظرية
مبدأ اول تبنى عليه والحال المبدأ الاولي للحكمة الادوية لا يمكن ان يكون غير هذا
وهو الخير يجب ان يقبل والشر ان يختب فاذاً الكبريى ثابته من تعريف
العلم وهو كما رأيت ملكة راسخة يقتدر بها على تأليف القياسات الصحيحة الصادقة
واستخلاص النتائج الحققة من مبادئها الاولى . وذلك لان ما يقع في ادراك العقل
من النظريات الحققة او النظريات التي من اجل العمل لها تجري جميعها على ترتيب
ونظام . لان شأن العقل وعنوانه الترتيب . والحال كل الاشياء التي تجري على نظام
وترتيب ينبغي ان يكون فيها مبدأ اول يرجع اليه ويشتمل به جميعها لان نسبة ما هو

اثبات القضية : ان معلومة الموجود هي في عالم النظريات المعلومة

الاول فيها الى ما هو الوسط كنسبة هذا الى ما هو الاخير والنهاية . وعليه تاسس
رفع الاول لا ينبغي لا وسط ولا اخير فاذا لا بد في كل علم من مبدأ اول يستند
العلم اليه على انه اصل تفرع عليه كل مطالب العلم وتستخلص منه نتائجه .

اما الصغرى فهي ثابته من قول القديس توما المذكور في المتن وخلاصته : انه
كما ان العلوم النظرية يبدأها من اول معلومة يدركها العقل من النظريات وهي
الموجود من حيث هو كذا . كذلك العلم العملي يستمد مبادئه من اول ما يدركه من
المعلومات المدونة للعمل اي من النظريات التي هي من اجل العمل وهي معلومة الخير
١ - قال القديس توما في المحل المذكور في المتن ما ترجمته : وصايا
الشريعة الطبيعية تجري على ترتيب الاميال الطبيعية فان في الانسان ثلاثة ضروب
من الميل الى الخير بحسب الطبيعة المشتركة بينه وبين سائر الجواهر من جهة ان كل
جوهر يتزع الى حفظ وجوده بحسب طبيعته وعلى جهة هذا الميل يتعلق بالشريعة
الطبيعية كل ما تعان به الحياة ويقنع ما يضادها . وثانيها ميل الى ما هو اخص من
ذلك على وفق الطبيعة التي يشترك فيها الانسان مع باقي الحيوانات . وعلى هذه الجهة
يقال في كل ما تعلقه الحيوانات من الطبيعة انه من الشريعة الطبيعية كما هو تزاوج
التكاثر والاكثى وتربية الاولاد وما شاكل . وثالثها الميل الذي في الانسان الى
الخير الذي هو بحسب طبيعة تعلقه التي تخصه ويقرده هو بها . وذلك كأن يكون في
الانسان ميل الى هذا وهو ان يعرف الحق بالنظر الى الله والى هذا وهو ان يكون
مديناً بعيش في حالة الاجتماع . وعلى هذه الجهة يقال في كل ما يتعلق بهذا الميل انه
من الشريعة الطبيعية كأن يختب الجبل مثلاً ويصد عن الحاق الاهانة بعشراته في
الحياة الى غير ذلك مما يتعلق به .

واعلم ان الميل الذي يشتمل عليه القديس توما هو الميل في الطبيعة من جهة
ما هي الطبيعة في ذاتها لا من جهة ما لحقها الفساد بفعل الخطيئة الاصلية او بفعل
الفاعل . وبين ان ما يميل اليه الانسان يميل طبيعته السليمة الصحيحة هو ما هو محمود
وشريف لان هذا الميل الطبيعي مستفاد له من لدن الله خالق الطبيعة وكل ما يلحق
من طبيعة الطبيعة . وكل هذا دقيق فاعلمه .

الاولى التي تقدم سائر المعلومات فيكون المبدأ الاول في النظريات هو هذا : يتمتع ان يوجب للموجود الواحد انه هو وانه ليس هو . وكذلك الحال في عالم الامر والعمليات . لان المعلومة الاولى فيه المتقدمة على سائر المعلومات انما هي معلومة الخير لان كل فاعل يفعل لغاية انما هو يريد خيراً ما . وعليه فيكون المبدأ الاول في العمليات هو الذي يوجب ان الخير يجب ان يراود الشر يجب ان يختب . قال القديس توما ف ٢ من س ٩٤ في جزء ١ من ق ٢ ما (تعريب) نصه : ان وصايا الشريعة الطبيعية نسبتها الى العقل العملي كنسبة المبادئ الاولى البرهانية الى العقل النظري . لان كلا الشئيين هو بعض مبادئ معروفة بذاتها . والاشياء التي تقع في تصور البشر وادراكهم تجري على ضرب من النظام والترتيب . فان ما يقع اولاً في تصور الانسان ويحضر لادراكه انما هو الموجود الذي مقوله يتضمن في جميع الاشياء التي يدركها كل مدرك . وعليه كان المبدأ الاول الذي لا يبرهن عليه هو هذا وهو انه لا يوجب ولا يسلب معاً . وهذا المبدأ مبني على طبيعة الوجود والاموجود وعليه تبني جميع المبادئ الباقية وكما ان الوجود هو اول ما يخطر للتصور بوجه البساطة كذلك الخير هو اول ما يقع في ادراك العقل العملي الذي وجهه الى العمل . لان كل فاعل انما يفعل من اجل غاية طيبتها طبيعة الخير . ولهذا كان المبدأ الاول في العقل العملي هو المبدأ الثاني على طبيعة الخير : وهي الخير هو ما يشتهي الجميع : فاذا اول وصية من وصايا الشريعة هي : الخير يجب ان يفعل ويلاحق والشر يجب ان يتعاضى . وعلى هذا المبدأ تبني

جميع وصايا الشريعة الطبيعية الباقية بمعنى ان كل ما يجب فعله او تجنبه انما هو متعلق وصايا الشريعة الطبيعية التي يدرك العقل العملي بداهة انها خيرات بشرية . اهـ

الدرس السادس

في تكليف^(١) الشريعة الادبية Sanction^(٢)

المطلب الاول

في ان الشريعة الادبية تستلزم التكليف

(٦٨) اذا اخذنا التكليف بمعنى ما هو من جانب الموضوع فانه يدل على مجموع الثواب والعقوبات المعلقة على حفظ الشريعة او مخالفتها . واما اذا اعتبرناه بمعناه الصوري فانما هو الخطاب او الاذاعة ببيان تلك الثواب او العقوبات التي تذخر للقائمين بالشريعة او للمخالفين لها . اثبات القضية : من حد الشريعة الادبية ان يرد حكمها على افعال

(١) م : نريد بالتكليف تعليق الجزاء او العقوبة على الشريعة الادبية والتكليف من الكلفة وهي توقع العقوبة لان المخالف يتوقع مشقة العقوبة وترجمها البعض بالجزاء تعليقاً لمعنى الجزاء بالخير وعلينا معنى العقوبة لان حفظ الشريعة خوفاً من العقوبة هو اغلب في احتمال البشر لضعف الطبيعة . ثم لان فعل العقوبة اخص بالشريعة من فعل الثوبة اذ قد يتولى الثوبة غير المشرع واما العقوبة فلا يليها الا المشرع وعليه لاستعمال لفظ التكليف فيه توسع فاقبه . والتكليف في الشرع لا يرد بهذا المعنى الذي ذكرناه .

(٢) م : لفظة Sanction معناها تقرير الشريعة من قبل المشرع وتوقيعه عليها اي جعله لها في مجمل الاجراء نافذة الحكم معلقاً على مخالفتها عقوبة .

تأمر به وما تحظره الشريعة الطبيعية فيعنيها الآن ان نعلم اي المبادئ هو بان الخير ما يخلق الحواس الجسدية ويطلب لما والشر عكسه . وشعبة تجعل الخير والشر في ما يدركه الحس الادنى خيراً أو شراً . وشعبة تجعل الخير في النافع والشر في غير النافع . وشعبة تجعل الخير والشر والحسن والقبح في ما يراه العقل كذلك وملخص هذه الآراء كما قلنا في حاشية سابقة هو ان الانسان يقيس الحسن والقبح كما انه يقيس الحق في الاشياء (قاله فرج)

ولما اختلفت آراء القوم في طبيعة الادوية كانت النتيجة المنطقية ان تختلف مذاهبهم في تعيين المبدأ الاول للاعمال او الوصية الاولى للشريعة الطبيعية وانا نذكر لك بعض هذه المذاهب لتكون على بصيرة من امرها وتقضي العجب من تنافت الناس اذا خرجوا عن محجة الصواب فنقول :

« ١ » عند هوبز Hobbes (فيلسوف انكليزي عاش من سنة ١٥٨٨ —

١٦٧٧) ان الشريعة الاولى والاساسية التي تتولى تدبير الطبيعة هي سنة حفظ النفس وهي غريزة فطر عليها الانسان وهي القاعدة التي ترتب عليها افعله جميعا يتعين على الانسان ان يلمس طائفة السلم حيث وجدت . وحيثما قتت فاستثانة بالصلاح حفظاً للحياة وللأعضاء . ولكن المطامع الفردية لا تخمد سورها ولا الحاجات تندب جميعا بفعل الافراد وهذا اضطر البشر الى عقد المجتمع المدني واتقاء مقاليد الحكم الى الولاة الذين يجب ان تمنح سلطتهم الاعناق والحقوق حتى شعائر الدين الا اذا خطر للحكام ان يصفوا ديناً على انه دين المملكة . كذا هوف هذا الفيلسوف ولا يصعب عليك تصيد هذا المذهب بالحجج التي وردت عليك في المتن . من التبع ان تكون سنة حفظ النفس بحيث نبيح لنا كل امر كما يزعم . والا فليس التعريض بالحياة للدفاع عن الوطن وعن دين الله امراً محموداً . ثم لو ظن الانسان ان حفظ حياته او اعضائه يستدعي قضم حقوق قريبه ففعل فلا جناح عليه ولا حرج . وهذا بين الفساد . هذا وقاميك ان هذا المذهب ينفي المذهب المتعاليين بالتصالح السعادة في حدود هذه الحياة وطلب شهواتها .

« ٢ » عند بوفندرف Putendorf (صحافي الماني عاش بين ١٦٦٢ —

١٦٩٤) ان المبدأ الاول من مبادئ الشريعة الطبيعية هو المنيعة Socialité

المبدأ الاول للعقل العملي او بعبارة اخرى اي احكام العقل يكون اساساً وأصلاً

وخطأه من وجه ان الشغل في المدنية انما توخاه الانسان من اجل انه يجب نفسه وتكليفها وسد حاجاتها ومجته نفسه منودة الى مبدأ آخر قبلها هو ميل الارادة الى الخير فلا تكون المدنية مبدأ اول بل نتيجة مبادئ . مقدمة . ثم لو كانت المدنية هي المبدأ الاسامي لكل حق طبيعي وعمل حسن كان الافراد الذين يقضون حياتهم في الانزال او الصوامع لا شريعة لم وساغ للانسان ان يبعد الله ويترك المنكرات ضد نفسه . وايضا ان كانت كل ضرور الواجب التي تلزم الانسان نحو الله ونحو نفسه مستمدة من الحالة المدنية فمن اين يأتي الازام الموجب في الغمير وفي الاعمال الباطنة والخفية . ثم ما رأي بوفندرف واصحابه فيما اذا تنازعت واجباتنا نحو نفسنا واجباتنا نحو غيرنا وحكم التقاضي علينا بردها ما ملناه من الخير بحيث نرجع اليه ثروته فيعيش بها عيشة رغد وهناء ويستقطننا في حالة مسكنتنا وزلنا فيعيش عيشة فقر تصح عصا قيربطنا ؟ وان قال بان محبة النفس اول ما يجب على الانسان ان يصرف اليه همه ثم محبة غيره فنقول قد تقضى ما بين اذ ليست تكون حالة المدنية هي اصل الشريعة الطبيعية وانما هي لتوقف اولاً على الميل القطري الذي يشترك فيه الانسان مع باقي الموجودات وهو الميل الى حفظ النفس ثم على الميل الطبيعي الاخر وهو الذي يشارك فيه باقي الحيوانات وهو الميل الى استبقاء النوع .

وتهاقت غيره غير هذا التهاقت مما نجيل المطالع فيه الى ما سوف يلي في تاريخ الفلسفة وذكر نهاقت الفلاسفة في كل اين وان وقد ذكرنا ما ذكرنا مثلاً وعبرة . اهـ

« ٣ » الصحيح ما قاله الماثن الجليل تبعاً لرأي القديس توما وغيره من أئمة الكنيسة وآبائنا وهو ان المبدأ الاول لعلم الاخلاق او الحكمة الادوية هو هذه الحقيقة البينة الواضح . وهي : الخير يجب ان يذل والشر ان يمتنع . وقد اثبت الماثن ذلك ببرهان قاطع وتزبدك هنا ان هذا المبدأ هو في الحقيقة مبدأ أولي لانه يستتبع كل الشروط المطلوبة ليكون المبدأ اولياً والتي رأيتها في المنطق

يشترط في المبدأ الاول — ١ — ان يكون واضحاً والحال ان هذا المبدأ بين الواضح لان العقل يصدق به من مجرد تصويره طرفي هذه القضية من دون نظر ولا

يجب قلبها فهي اي الشريعة الالهية عبارة عن مجموع الاحكام عملي
والحال لا يمكن للانسان ان يتم فعلاً الا بقصد خير ما ولا يمكنه
ان سلك بمقتضى الصواب ان يريد خيراً آخر غير الخير الذي هو سبيل
الحقيقة خير له . ولكن الخيرات الجزئية التي تزي اشواقه لا تكون في
الحقيقة خيرات له الا بشرط ان تكون مرتبة ومعدة الى خيره الاسمي ومن
ثم كان من مقتضيات الحكمة الالهية ان يقيم الله بين سعادة الانسان
وشقائه من طرف اول و (بين) حفظه للشريعة الالهية او مخالفته لما من
الطرف الآخر نسبة ترتب وتوقف لا تقسم عراها . فلو اهمل الله جعل
هذا التلازم الممكن بين الشئين المذكورين لوقع خلل في عنايته معاذ الله
من هذا الكفر . فنقول بعبارة اخرى ان العاية الالهية عند سننها الشريعة
الطبيعية على الانسان وجب عليها ان تضمن له السعادة مكافأة اذا حفظها
وتدخر له الشقاء مجازاة اذا خالفها ^(١)

(١) م : قد رأيت في المتن ان تكليف الشريعة هو قضاء المشرع الجازم
بالمكافاة بالخير مكافاة معتلة على حفظ شريته وبالمجازاة بالشر عقوبة على مخالفتها
فيحصل من هذا التعريف ان التكليف كمال الايجاب والمشرية ولا يجوز
كمال الشريعة بدونه مع اعتبار حالة البشر الحاضرة . قل التديس ثوما ما مفاده : لما
كانت الشريعة هي القاعدة التي تدبر بها الافعال البشرية والقياس الذي ينبغي لها
ان تنطبق عليه توملاً الى العناية السامية كان ان افعال الشريعة تختلف باختلاف
الافعال البشرية . والافعال البشرية لما حسنة في ذاتها ودأن الشريعة ان تأمر بها
واما فيبعية في ذاتها وشأن الشريعة ان تنهي عنها ثوما لا لولا اسمي نخالية من
الامرين وشأن الشريعة ان تبيحها وترخصها . ثم الشريعة ملزمة وموجبة فان لم تطع
فهي عبث بلا فائدة . قل : الايجاب الذي لا ينافيه الوجوب متناقض . والحال

المطلب الثاني

في تكليف ^(١) الشريعة الطبيعية في هذه الحياة الحاضرة

قضية اولى : يقع تكليف الشريعة حتى في الحياة الحاضرة ولكن
هذا التكليف على غير كفاه الواجب (اي غير كاف ولا مساو)
(٦٩) . الغالب في اصطلاح الفلاسفة ان يحملوا تكليف الشريعة

التي الذي به تحمل الشريعة المكلفين بها على حفظها لما هو خوف العقوبة التي
تسببها التكليف فينتج ان التكليف مكمل للشريعة ولا يجاب . فالتكليف اذا
ضروري للشريعة . اهـ

ولنا دلائل اخرى على ضرورة التكليف اولها ان حفظ الشريعة حفظ للنظام
الالهي ومخالفتها ايقاع خلل فيه . والحال نظام المعاملة يقتضي ان يكمل النظام الالهي
بمكافاة استحقاق الحافظ لان الاستحقاق الحاصل عن الحفظ وواجب المكافاة
يتنافيان . وان بدخل النظام بمجازاة من اوجد ذلك الخلل . وثانيهما ان
المكلف المخالف قد ثابى متروكاً يرضاه على امر المشرع فن العدل ان يتحمل بالرغم
عن ارادته نعمة ما فعله بارادة راضية فيخضع لولاية وليه كرهاً بعد ان عصي
امره طوعاً . اهـ

(١) م : قد مر بك ان التكليف في اصطلاحنا هنا هو قضاء جازم يلقى
به المشرع على حفظ شريته المكافاة بالخير وعلى مخالفتها المجازاة بالشر (او بالعقوبة)
وهذا هو التكليف بمعناه القاطع

ولما التكليف بمعنى المفعول فهو نفس ما يكافأ به الحفظ من الخيرات وما تجازي
به المخالفة من العقوبات والمراد بالتكليف في القضية المذكورة هو التكليف بمعناه
الاتمالي فيكون معنى القضية ان حفظ الشريعة يلقي مكافأته بالخير ومخالفتها تصادف
مجازاتها بالعقوبة حتى في هذه الحياة الحاضرة ولكن تلك المثوبة وتلك العقوبة ابعد
من ان تكونا واقعتين باستحقاق الخير او الشر . اهـ

الاختبار اليومي يشهد لنا بان الفضيلة لا تجعل سدى وان ثمرات الرذيلة لا تذهب هدراً حتى في هذه الحياة . وان ما ذكرناه من ثمرات الفضيلة ومنعيات الرذيلة بلواعها يتال الانسان ويلازم سلوكه وسيرته

اثبات الجزء الثاني : وهو ان التكليف وان حصل في هذه الحياة فليس يحصل على وجه واف اي لا يكون فيه كفاء الواجب . وذلك ان التكليف لا يكون وافياً حقيقة بالاستحقاق الابلثلاثة شروط

اولها : ان يكون عاملاً شاملاً لكل الافعال الحسنة وكل الافعال القبيحة بحيث لا يذهب فعل منها سدى بلا مكافأة او بلا مجازاة

وثانيها : ان يكون مناسباً اعني ان يكون بينه وبين استحقاق التفاعل الخير او الشر تناسب مساواة

وثالثها : ان يكون فعالاً اعني ان يوقع على الارادة المختارة من اثر الوعد والوعيد ترغيباً وترهيباً ما يتغلب معه ضمان النظام الادبي وصيانة مقبلاته

على معنى الحسن والتجنيح مع زيادة تعلقه بالمعقوبة لو التوبة . وهذا حثوف على عدالة المكافاة او المجازاة . ولما كانت كل المعاني التي شرعنا مستحقة في افعال الفضيلة والرذيلة (لان افعال الفضيلة والرذيلة افعال بشرية صادرة عن فاعل قادر عالم بفعل العقل ومسؤول عنها) كان ان افعال الفضيلة توصف بانها قوية صالحة متعلقة بالمدح عاجلاً والمثوبة عاجلاً . وافعال الرذيلة بمكها اي توصف بانها افعال ائيمة متعلقة بتعاقب القدم عاجلاً والمثوبة عاجلاً . وهذه الاوصاف لازمة عن حقيقة الافعال والاحقة بها لا تنفك عنها . وان الفضيلة والرذيلة ان لم تظهر آثار كل واحدة منها الخاصة بها فوراً وعاجلاً لحقها ان تظهر . وشرح كل هذا مستتب مشيخ في ص ٢١ من الجزء ١ من ق ٢ من خلاصة القديس توما اقولوا مع هذا . اه

والحال التكليف الجاري في هذه الحياة لا يستجمع الشروط الثلاثة المذكورة كما يتضح للسبب . فاذا التكليف الذي يقوم به كفاء الواجب يتوجه الى حياة اخري

قضية ثانية : ان الرجل الفضيل سوف يكافأ في حياة آتية مكافأة سرمدية والرجل الاثيم سوف يعاقب بحرمان سعادته الى الابد وذلك بعد مدة من الامتحان ليس لنا ان نسمي اجلها

(٢٠) . سوف تكلم على ما يتصوره العقل في الميزات والايواح الحسية في الحياة الآتية . واما غرضنا هنا فتوجه الى السعادة والشقاء الاخيرين او السرمديين . بل المسألة التي تقتصر هنا على البحث عنها قصداً هي مسألة الشقاء الاخير لان السعادة قد اثبتنا فيما تقدم انها لا يمكن ان تكون كاملة الا بشرط ان لا يكون لها نهاية اي ان تكون خالصة سرمدية . واما القضية التي نتوفر على بسطها هنا فللسفنان نقرر بشأنها امرين اولهما ان سرمدية العذابات لا تنافي للعقل فتنتج انه يمكن الله ان يعاقب الانسان بشقاء عظيم سرمدى جزاء بعض كبائر افعالها اي بخطاياها مجتمة

وثانيهما انه يجب على الله قياماً بما يقتضيه نظام العناية ان يقرر شريعته الادبية بالتكليف بان يسوم الانسان الخالف الاثيم سوء الشقاء الابدى . فان كانت الله يمكنه ويلزمه المعاقبة على الكبائر بعقاب ابدى فينتج ان الاثيم بالاثم الكبير سوف يكون شقياً ابداً وهذا هو منطوق قضيتنا اثبات الجزء الاول : وهو ان الله يمكنه ان يلحق بالانسان الاثيم

بالادية الآلية غير وافٍ بالغرض المقصود بل هو ساقط باطل
« ١ » أما انه لا ينبغي بالغرض المقصود فلأن الدفع التريزي الجلي

وهو قوة غير قوة العقل ويزعمون ان العقل نظرياً او عملياً من شأنه الحكم بنسبة
المحمول الى الموضوع ايحاً او سلباً . واما الاحكام العملية الادبية فهي افعال قوة
اخرى يسمونها الحس الادبي الروحاني وهذا الحس الادبي يستند احكامه من ميل
الطبيعة ومن دافع يتدفع به الانسان اندفاع اعمى عن غير روية .
وكل هذه المذاهب يبين لك بطلانها من البرهان الذي جاء به الماتن واتنا
نزيدك وضوحاً فنقول :

اولاً : لما الحس الآلي فلا يمكنه ان يكون قاعدة الازدواج لانه اعمى ولا يد
في التفرقة بين الخير والشر من نور المعرفة . ثم لان افعال الفضائل وافعال الرذائل
افعال بشرية تعلق بها الارادة المختارة التي هي ولة افعالها والارادة المختارة تتوقف
على العقل كما رابت في علم النفس وفي هذا العلم . ثم لان حسن الفعل وفعبه لا يدركه
الحس الادبي على قولهم الا بحركة جسمية وهزة مزاجية . والحال لا يمكن لحركات
الجسمية ان تدرك معنى الفضيلة والرذيلة لان الحركات الجسمية تسلك الى الخير
والشر الادبي على السواء بلا ترجيح ولا تعيين اي يسري فيها الخير والشر . والفضيلة
والرذيلة تعينان الى الخير والشر الادبيين فهما قوفان مدارك الحس لان حسن
الفضيلة هو الخير الشريف المحمود الذي يشبهه الانسان بترأعه النطقي والام الانسان
من جهة ما هو انسان اي من جهة ما هو فاعل يقتضى النطق والا كانت اليهاتم
الجميع تفعل الفضيلة والرذيلة مما هو متعلق المدح والذم والثيرة والعقوبة . فاذاً كل
ما يتعلق بالحس لا يمتحن فيه معنى الحسن والقبح ولا يكون متعلقاً للمدح والذم الا
بقدر ما يشترك في طلبه النزاع النطقي .

واخيراً نقول يتبع على ما يسمونه الحس الادبي ان يكون قاعدة للآداب لان قاعدة
الآداب من شروطها الجوهرية ان لا تحتاج الى تفسير وتأويل بل تكون هي مفسرة
(بكسر السين المشددة) والحال الحس الادبي ليس مفسراً بل يحتاج الى مفسر . مثلاً لو
ادركنا فعل قتل بالحس فأثر الادراك الحسي فينا واحد سواء وقع القتل عدلاً

لا يقوم مقام مبدأ . فبقي ان نسأل عن هذا الدفع التريزي او الاستعداد
الآلي هل هو عبارة صادقة عن الخير والواجب ام هل هو يقينا في حالة
اختلاط واوهام Hallucination فتعرض للسقوط في حائل الصور
حداً عن جنابة او وقع ظلاً بفعل الاشرار . فن الحكم فينا يظلم الفعل الثاني وعدل
الفعل الاول والتعل في ذاته مشابه في كلا الحالتين والحيلة الحاصلة بين الياننا
العصية من تأثرها عن ادراك التعلين الحسي واحدة لا فرق فيها . فاذاً لا بد
لتفرقة بين حسن الفعل الاول العادل وقبح الفعل الثاني الظالم من مفسر شارح غير
غير الحس الادبي وهذا المفسر الشارح يكون هو القاعدة للآداب لا الحس

ثانياً : اما الذين يقولون بان الحس الادبي الحاكم بالحسن والقبح الادبيين
ليس يحس آلي بل هو حس روحاني مخاز عن العقل فليس قولهم ادق الى الصواب
من المذهب الاول وقد تخمرت على هذا الرأي الباطل المدرسة السكونية فيقولون
بوجوب وجود غريزة جبلية يحكم بها العقل في النظريات وكذلك لا بد من غريزة
جبلية روحانية تحكم في العمليات الادبية وقد مر بك كلام على مذاهبهم هذا في
علم النفس فنقول هذا المذهب باطل وثبت لك من تعريف التصديق الذي ورد
بجته في المنطق

الاحكام العقلية او التصديقات النطقية لانه لا نسبة محمول الى الموضوع
ايحاً او سلباً اعني ان يدرك العقل ان بين المدعين نسبة توافق فيوجبها صادقاً او
نسبة تخالف فينفيها فالحكم اذاً (اي الايجاب او السلب) يتوقف بالضرورة على
ادراك النسبة بين الشئين . فاذاً لا يتم الحكم بغريزة عمياء بل بفعله عقل بصير
مروء . فيستج من ذلك : ان القول بوجود حس ادبي اعمى هو غير العقل خلف
من القول وتناقض في الرأي اذ لو كان الحاكم اعمى لم يعد في الفضيلة معنى المدح
ولا معنى الثوبة . انه ضرب من الفضول جعل مثل هذا الحس الحاكم في
الاديات في نفس يشبه النطق عنه والعقل عبور على حقوقه بأن القيم ولا يطبق
ان قوة جبلية دغيلة تسلبه ولاجه على الحكم في النظريات والعمليات على السواء
وهذا كاف . اهـ .

عقوبة عظيمة سرمدية .
 الخطية الممينة تقوم ذاتاً باطراح الله الذي هو خيرنا الكامل وغايتنا
 ونبذ جانباً . فان الانسان بارتكابه الاثم المميت يجعل نفسه باختياره في
 حالة خلل وانحراف عن النظام في صدّه عن غايته وتركه لما يرضاه . فلو
 قدرنا ان الانسان يدوم مصراً باختياره على هذه الحال المخترقة الى آخر
 دقيقة من حياة امتحانه فانه قاض على نفسه بخسران الغاية والسعادة التي
 هي كالماء الطبيعي . فيتج ان الله اذا سمح بالاخوال والحوادث ان تجري
 منها وتنبع سياقتها فالانسان الذي يموت في حال الاثم المميت سيكون
 شقياً ابداً سرمداً .

وما احسن ما قال القديس توما في ف ٣ من سن ٨٢ من جزء الحن
 ق ٢ من خلاصته حيث قال (ما تحريه) : ان الخطية لما تجر تبعه العقوبة
 من اجل انها تفسد نظاماً ما . والحال ما دامت العلة موجودة فالمعلول
 موجود . ومن ثم ما دام الاخلال بالنظام موجوداً فاهلية العقوبة باقية
 بالضرورة . وقد يوقع المرء الفساد في النظام قارة على وجه يمكن معه
 الاصلاح وطوراً على وجه يمتنع معه الاصلاح . فالتقص الذي يرتفع به
 المبدأ فهذا يمتنع اصلاحه مطلقاً اما اذا سلم المبدأ فضرور التقص الباقية
 يمكن اصلاحها بقوته (اي المبدأ) . لو فسد مثلاً المبدأ الابصاري فنلا
 يعود سبيل الى اصلاح البصر الا بقوة الهية ليس غير . واما اذا طرأ على
 البصر موانع وعوائق مع سلامة مبدأ البصر فإزالة الموانع ميسورة بفعل
 الطبيعة او الفن .

والحال لكل نظام مبدأ يكون به الشيء شريكاً في ذلك النظام .
 وعليه فان كانت الخطية تفسد مبدأ النظام الذي به تخضع الارادة لله
 فيحصل ثم في النظام خلل هو بالقياس الى ذاته غير مقدور الاصلاح وان
 كان ممكناً اصلاحه بقوة الهية .

والحال مبدأ هذا النظام هو الغاية القصوى التي يلصق بها الانسان
 بالهبة . ولهذا كل الخطايا التي تقصينا عن الله بازالتها الهبة فهي من جهة
 ما هي في ذاتها توجد في صاحبها اهلية للعقاب السرمدية . اه
 اثبات الجزء الثاني من القضية : وهو ان نظام العناية يقتضي ان يسام
 الاثم شر خسران سعادته .

ليس الاختيار الاصفة خاصة بالارادة الانسانية وليست الارادة
 غاية لنفسها وانما هي معدة لغاية هي اسمى واشرف منها . فيتج ان الاختيار
 نفسه شأنه ان يكون واسطة بالقياس الى غايتها ويترتب عليه بقياس
 الاطراد ان يبقى على حالة من الانصاف بالواسطة الى الغاية .

والحال لو ان العناية الالهية لم توقف الفوز بالسعادة او خسرانها على
 استعمال اختيارنا على الوجه الذي ينبغي او على صرفه عن الوجه الذي ينبغي
 لبطل اختيارنا ان يكون شأنه شأن الواسطة الى الغاية اعتماداً على ان
 استعمال اختيارنا الادبي على الوجه الذي ينبغي او على الوجه الذي لا ينبغي
 يكون جيفئذ لا أثر حقيقياً له في مصيرنا وغايتنا .

فاذا لا يكون للعناية الالهية بد من ان تمن على الرجل التفضيل
 بالسعادة مكافأة بفضيلته وان تحرم الاثم السعادة اخذاً بانه .

ومما يؤيد هذا البرهان اعتبارنا ان الثواب والعقوبات السرمدية مطلوبة ضرورة لتحقيق حفظ الشرائع الاسلامية من النظام الادبي لانها الملمح مؤثرا في رعايتها وادفع زاجر عن مخالفتها له

قضية ثالثة : يوافق العقل التسليم بما يفيد التعليم المستحي وهو ان الخاطئ الذي انصرف متباعداً عن غايته برضى اختياره ما خلا ما يناله من خسران للسعادة الى الرشد يمام عذابات وضعية اي عذابات مجسدة لما مسا موحها ومضاً واقعية مؤلماً

(٧١) ينبغي للعقوبة ان تساوي القنب والحال ان الانسان باجتراحه الاثم الكبير ليس يقاضي الله فقط بل يخلق بالخطوات كائنات غايته فاذاً من الصواب ان لا يقتصر على مجازاته بخسران غايته التي هي الله بل ان يستجر من المخلوقات مفرماً ومضرة بان تقلب المخلوقات له بحيلة للاوجاع وعلة للعذابات الواقعة الثبوتية

وايضاً الغرض من العقوبات ان تكون زاجرة وادعة للانسان عن الشر والحال ليس من اخذ يخاف من خسران ما لا يتشوق اكتسابه فالانسان الذي انصرف عن غايته الاخيرة لا يخاف ان يخسر ما وعليه فلا يتحقق حصول الغرض المقصود من العقوبة الا بشرط ان تستلوا اي العقوبة زيادة على خسران الغاية عذابات واقعية واوجاعاً مؤلمة لانه لو انحصرت العقوبات في الوعيد بحرمان الغاية لغابت منها كل معنى التهريب لانتفاء وقوع الاخافة شيء على انسان لا يخاف ذلك الشيء بل يختاره

(١) ذكره القديس توما في ف ١٤١ من كتابه من خلاصة خد الام

المطلب الثالث

في بسط مذهب كنت في الواجب الادبي

(٧٢) قال كنت : الواجب الادبي هو معنى كلي ومطلق وضروري . والحال ما كان كلياً ومطلقاً وضرورياً لا يشتق اصله من اشياء التجربة والاختيار . فاذاً لا بد ان يكون الواجب الادبي مستقلاً من مبدأ سابق لكل تجربة اي من صورة من متقدم (مم : كما يسميها كنت) واما ما في هذه الصورة المحضة التجرد المزهة عن كل مزيج عملي وجوهي حتى تصلح وحدها لان تكون كلية وضرورية فيجب كنت في هذه :

« اعمل بموجب مبدأ يكون بحيث يمكنك ان تريد في الوقت نفسه ان يصير ذلك المبدأ شريعة عامة » او « اعمل بموجب مبدأ يصلح ان يكون شريعة كلية » فهذا هو الامر الكنتي الشهير الامر الصريح والامر المطلق . وبسمه « مطلقاً » بمقابلة باقي الاوامر التي تتعلق بموضوع متحقق ترتبط بغير حادث وشرطي على ما يقول كنت (مم : انعم به مبداء اولياً فيه من النموذ والاشياء ما لا تنفصح غلته على ان الواجب من

(مم :) وزاد القديس المذكور على ما تقدم في المتن براهين اخرى فطحة ومن جعلها قوله : ان من يحسن فضله موحها ايها الى غايته يلقى في نيل تلك الغاية كلاً وسرة وكذا من يسيء الفعل ليجعل غايته فيما ليس بغايته ينبغي ان يلقي في ما اتخذ غايته له وليس هو بغايته نقياً وعذاباً والمآله

ذلك ان الامر المطلق الذي يدعي في كل غاية حقيقة من كل ما يتاوله سلطان الإرادة الادبية لا يمكنه ان يوجب الزاماً حقيقياً ومن ثم لا يكون شريعة حقيقية صادقة.

اثبات الجزء الثالث : باطل ان صفى الكمية بالضرورة المتين تنصف بها الشريعة الادبية لا يمكن استفادتها من مستقرات التجربة التي تستخدمها قوى نفسنا الروحانية (كما شرحنا ذلك في الجزء ١ من علم النفس) . وايضاً كاذب القول بان الطبيعة الانسانية هي غاية نفسها لو يمكن ان تكون كذلك ومن ثم باطل ان كمال العقل العملي يقوم او يمكن ان يقوم بهية استقلال مطلق عن كل تعلق

واخيراً بين الفساد ان العقل ينهانا عن الاستسلام الى الميل الطبيعي الذي نشعر بمجاذبه نحو التمتع بسمادتنا لان تشوق هذا التمتع اذا حسن تدبيره فيكون مناسباً لاسمى درجة من درجات الكمال الادبي التي يمكن للطبيعة الانسانية ان تبلغ اليها لان الحب اذا سلك فيه على كمال ما ينبغي من الترتيب فانما يتوجه اولاً الى الله الذي هو الغاية الموضوعية مؤثراً اياه على كل ما سواه وينصرف ثانياً وبطريق التبع الى مسرة النفس التي تحصل لها عن تملكها الله .^(١)

(١) م : اذا شئت استيفاح مذهب كنت الغامض والوقوف على غلطته اخذاً من مبداه الى آخره فراجع مطول العلامة فرج في الاختيار والواجب من وجه ٣١٧ - ٣٢٦ بحث تحت العلامة للذكر تفهيد هذا المذهب قصداً فاشبع فيه الكلام .

الدرس السابع

في خواص الطبيعة للنظام الادبي

المطلب الاول

في خواص الشريعة الادبية^(١)

(٧٤) للشريعة الادبية خاصتان تتميز بها الاولى انها لا تقبل

التغيير . والثانية انها معروفة عند الجميع

(١) م : عيون المؤلف الجيد هذا الدرس ٧ يتناول يحصل في خواص النظام الادبي الطبيعية ثم اخذ بتفصيل خواص الشريعة الادبية وليس الاختلاف بين الاجمال والتفصيل الا ظاهراً لان الشريعة الطبيعية لتعلق بالنظام الادبي امره بحفظه وتطبيقه عن انتهاكه واليك دليل ذلك :

النظام الادبي يقوم باضافات ذاتية ينسب بها الانسان الى الله والى نفسه والى باقي المخلوقات . اما اضافته الى الله فكأضافته التي الى مبداه الاول وغايته القصوى . واما اضافته الى نفسه فلأن فيه اميالاً كثيرة وقوى مختلفة منها اعلى ومنها اسفل ونسبة الاسفل الى الاعلى نسبة التمارد وتغير او خضوع ونسبة الاعلى الى الاسفل نسبة تدبير وسياسة حتى يتم الانتظام . واما اضافته الى غيره من المخلوقات غير الناطقة فنسبة تصرف في ما له حق التصرف فيه على الوجه وبالقدر الذي ينبغي للرجل الى غايته . واما اضافته الى نظرائه من المخلوقات الناطقة فنسبة تجزؤ الى اجزاء يتألف من جميعها كل اجتماعي اتمه نسبة تجزؤ منه من طبعه الى الاجتماع توصلاً الى الغاية ولذلك جعلوا اضافات الانسان الثانية على ثلاثة انواع اضافات ودية واضافة فردية واضافة اجتماعية . وكل هذه الاضافات الثانية توجب على الانسان اتصالاً كثيرة ومختلفة يريد الله من الانسان ان يتوجه بها سعيها الى غاية والنظام الادبي يتناول هذه الاضمار ولما كان الانسان لا يبلغ غايته الا بوسائط يمد الله بها كان

« ١ » نقول الشريعة الادبية لا تقبل التغير . ولنا نفي بعدم قبولها التغير ان المادة التي يتعاقب بها الزام الشريعة لا يمكنها ان تتغير او تبدل . وانما المراد ان تلك المادة ما دامت اياها فما يتعلق بها من احكام النظام الادبي وقضاياه لا يمكن ان يلحقه تغير او تبدل . " فينتج من ذلك ان النظام الادبي شاملاً لهذه الوسائط ايضاً . فالنظام الادبي اذاً يشمل الغاية القصوى التي هي الله والاخانات الثلاثة التي في الانسان ثم الاعمال الحاصلة بالضرورة عن تلك الاخانات ثم الوسائط التي يساعد الله بها الانسان بلوغ غايته . ولما كانت الشريعة الطبيعية هي الشريعة الموجبة على الانسان توجبه افعاله المناسبة سبباً الى غايته وكان للنظام الادبي يشمل الغاية الاخيرة والاتصال التي بينها يدرك الانسان غايته مع ان تعرف الشريعة الطبيعية بانها سنة موجبة على الانسان حفظ النظام الادبي .

وان اعتبرنا الشريعة الطبيعية من جهة موضوعها فهي النظام الاول الذي رتبته الله ولقائمه بالافعال الواجب على الانسان من باب الضرورة فعلها او تركها بحسبها لتتضي نسبة الانسان الى الله وإلى نفسه وإلى نظرائه . فنختص من ذلك ان الكلام على خواص الشريعة الادبية هو نفس الكلام على خواص النظام الادبي كما نرى في عنوان الملائك الجيد . ولما اذ بالشريعة الادبية الشريعة الطبيعية . اهـ (١) م : التغير في الشريعة منه تغير مقول بطريق المجاز ومنه مقول بطريق الحقيقة « ١ » فالنبي الحقيقي ان يسقط الزام الشريعة مع بقاء المادة الواقع عليها الإلزام هي هي . او ان تلغى الشريعة الاولى وتبدل بشريعة اخرى غيرها . وهذا التغير لا يلحق الشريعة الطبيعية . لان الشريعة الطبيعية تنبئ على طبيعة الانسان وتشتغل ما يلائم تلك الطبيعة الانسانية باعتبار اختلافاتها الثلاث التي ذكرناها في المحاضرة السابقة . فلي تقدر على الانسان تكون الشريعة الادبية ضرورية وغير متعلقة بالرادة الله لا تبطلها على ما هي عليه الاشياء وعلى ما حقوقهم به النظام الادبي تقوم ذاتها .

فاذا ما دلت طبيعة الانسان طبيعة انسان على ما هي عليه فالشريعة الطبيعية

الشريعة الادبية ينفذ حكمها نفوذاً عاماً مطلقاً عن كل قيد زمان ومكان . وتكون بهذا المعنى ازلية وشاملة للجميع . فتوقع الزامها على كل انسان

لا يمكن ان تتغير بالتسخ او التبدل . وذلك في وصاياه التي يقتضيها قوام النظام الادبي وملعبته . واحتوت بالتباعد الاخير من المبادئ . الثانوية للشريعة الطبيعية وناتجها التي ان افادت النظام الادبي كلاً فلا تلزم قيام ما هيته . فهذه الوصايا الثانوية يمكن الله ان يبيح الخروج عنها الى وقت ما توصلنا لغاية اسمي . مثلاً اباح الله لابناء آدم لما ان يتزوج الاخ اخته لاستبقاء النوع الانساني وهذا لا ينسخ النهي عن تزوج الاخت في العموم . بل بقي هذه الشريعة الناهية نافذة باطلاقها . وانما اباحه الله في هذا الحادث الطعومي لوجود سبب اعظم يمنع من العمل بموجب النهي . والسبب الاعظم هو استبقاء النوع الذي ينتهي مع بقاء النهي . فله الغاية الاولى المقصودة بالزواج في استبقاء النوع والنهي عن اتيان الاخت يفترض مكنة استبقاء النوع فاذا تمارضا فاستبقاء النوع اولي . هذا ما ظهر لنا .

« ٢ » تغير الشريعة بمعنى الجواز محل فيها اذا سقط الزام الشريعة بمادة عند تحول تلك المادة الى مادة اخرى فلا يكون التغير لاحقاً بالشريعة نفسها بل بالمادة التي تغيرت وينسب التغير للشريعة نسبة ما هو سبب السبب الى السبب وايضاً لذلك نقول قتلاً عن فلان :

من المواد التي يرد بها نهى الشريعة الطبيعية ما هو شر بالشر المطلق . اعني ما هو شر في ذاته ولعني في نفسه كما هو التجديف على الله فقدست اسماءه . فانه شر في ذاته ومن اجل ذاته شر مطلق عن كل قيد زمان ومكان ومعنى في آخر . والنهي الوارد بمثل هذه المواد يستحيل نفيه او تبديله . ومن تلك المواد ما هو شر في ذاته من اجل معنى وارد عليه كأن يخلق به حق لآخر مثلاً النهي عن التضريس بحياة الغير او ماله فهذا النهي وارد على مادة هي شر في ذاتها لانها ظلم محض وهي كذلك لانها سلب حق ثابت للتغير في حياته وماله . ولكن هذا الحق مستمد للانسان من لدن الله خالق الحياة والاموال وهو يتصرف فيها تصرف المالك الحقيقي . فلا اباح الله نزع حياة احد او ماله كما يذكر في الكتاب الكريم

الضرورة ان يكون من الوضوح بحيث يتبادر اليه العقل باليقين كما سوف يتضح لك . اهـ

فيقول ان كمال الارادة من شأنه ان لا يدعها لتأثر عن سبب آخر اياً كان الا عن الامر المطلق نفسه . وهذا الانساق الذي يتزه الارادة عن التأثير عن كل محرك متحقق الى الفعل او هذه القوة التي تمكنها من ان لا تكون خاضعة لغير ما يسميه كنت الامر المطلق فهذا الانساق او هذه القوة هي التي يسميه « استقلال العقل العملي او استنثاره » او بكلمة اخرى « الاختيار » الذي هو المصدر الوحيد للادوية . يعني مصدر الخير والفضيلة . اهـ

يلزم عن مبدأ كنت ان ارادة تحقيق نجاح الشريعة الادوية وصيانة حرمتها بالترغيب في المثوبة والترهيب من العقوبة يكون ضرباً من التناقض والحال . ثم التكليف الشرعي في دوره لا ينفذ حكمه على الضمير لان الضمير سلطانه في الباطن وليس للسلطة المدنية ان توصل اليه حكمها لانه في متعة منها فيكون ان بين الادوية والحق او الشرع انفصالاً اساسياً وذاتياً قبل استفاد مما تقدم ان كنت لا يسلم بوجود تكليف للشريعة الادوية ؟

الجواب لا . لان كنت يقول ان كان من الممتنع ان يتم فصل ادبي طمعاً في الثواب او خوفاً من العقوبة وبعبارة اوجز ان كان يتمتع فعل الفعل الادبي ابتغاءاً للسعادة فهذا لا يقدح في صدق كون الفضيلة تستأهل سعادة . ثم لما ألف كنت بين هذا المبدأ وبين الواقع المشاهد بان

الفضيلة لا تصادف مكافأتها في هذه الحياة . اقضى الى ايجاب ضرورة وجود حياة اخروية حيث يتود سلطان شريعة العدالة وحيث يقيم المشرع الاسمي والحاكم الاعلى بين الفضيلة والسعادة وصلة ارتباط لا ينقض وان كنت قد شاء ان يسلك طريقة التحليل في مطلب الواجب الادبي رغبة منه في ان يركي الشرائع الاساسية التي يمتشي عليها مذهب الروحانية بعد ان حاول ذلك تلك الأسس واضعاف قوتها في فلسفته النظرية فاذا فهمت ذلك تقول : ليس يكون قاعدة ادوية قضية : الامر الصريح المطلق ١ . ليس يكون قاعدة ادوية يتوصل بها الى التمييز بين الخير والشر ٢ . ليس بشريعة ادوية ٣ . ثم المبادئ التي يبنيه عليها كنت هي فاسدة كاذبة .

(٢٧٣) اثبات الجزء الاول من القضية : حد القاعدة الادوية انها تصديق عملي مفاداً في الحكم بالنسبة بين الفعل وغايته . والحال مذهب كنت في الفعل الادبي جني كل غاية حقيقية . فاذا مذهب كنت يجعل كل نسبة بين الفعل وغايته متممة . وبالنتيجة يبنى كل قاعدة متعلقة بالاداب

اثبات الجزء الثاني : ان الايجاب الذي هو من الصفات الذاتية الملازمة للشريعة انما هو بالتقاس الى الارادة عبارة عن ضرب من ضروب الضرورة يضطر الارادة ان تفعل باختيارها على وجه ما معين . والحال من الممتنع ان يتصرف الارادة الى الفعل بدافع باعث لها آخر غير داعي العلة الغائية اعني به حضور خير ينبغي لها ان تستفيه . فينتج من

جزاء مقابل له .
واما اللاكسب ^(١) Démérite فيدل على عكس ذلك . قال
القديس توما الكسب واللاكسب يقالان بالاضافة الى المجازاة التي تتم
بموجب العدالة . والحال المجازاة بمدالة هي التي يكافأ بها فاعل من اجل انه
فعل لنفع الغير او للتضريب به . فينتج من ذلك ان القدرة على الكسب
او الاستحقاق يشترط لها شرطان اولهما ان يكون الفاعل في حالة صالحة
لتقبل المكافاة لان من كان مائلا لكل ما يمكن لطبيعته ان تشبهه لم يعد
في الحالة المطلوبة لأهلية الاستحقاق

وثانيهما : ان يكون الفاعل ولي أفعاله وربها ولهذا كان لا بد للكسب
من القدرة الطبيعية أي قوة الاختيار .

هذا في القدرة على الاستحقاق أي الإهلية له . وإما حصول الكسب
بالواقع فيشترط له فوق ذلك

اولاً الاتيان بفعل حسن بالحسن الادبي . وثانياً فعل ذلك الفعل
بنية جرة فائدة للغير . وثالثاً ان يعتبر الصنيع نافعا لمن فعل من اجله
او شأنه ان يعتبر كذلك . ومن ثم يجب ان الذي فعل لنفعه يصوبه ويجيزه .
واعلم ان افعالنا يمكن ان تكون متعلق المثوبة او العقوبة عند شخص
آخر او عند الاجتماع او عند الله

(١) مم : تريد باللاكسب لا سلب الكسب فقط الذي هو تقيض الكسب
بل ما هو ضد الكسب واعني به الاعتزام اعني احتجاب العقوبة من اجل فعل
مقصود به التضريب بالغير .

المطلب الرابع في اساس الكسب

(٢٧٤) الكسب يقتضي جزاء او اجراً من فعل من اجله الفعل
النافع . وان كان لا يقتضيه فلا اقل من ان يركبه . فما هو اساس هذا
الاعتضاء أي ما هو السبب الذي من اجله يستوجب للنظام ان الخير
المصنوع الى الغير يقابله ذلك الغير بخير مماثله بالمساواة او بالنسبة . وان
الشر يميز بشر مثله فهذه مسألة اختلفوا في الجواب عليها .

لان يسهر الله بعين عنايته اليقظي على حفظ شرائع النظام الادبي
الجوهريه ويدير سلوكنا بنسق من المثوبات والعقوبات ترغيباً وترهيباً
فهذا امر يتضح عند اول تأمل وبدون نظر وعناء . وانما على هذا الاعتبار
ينبغي البرهان الذي اقناه على ضرورة ربط الشريعة الادبية بالتكليف
وتحقق هذا الربط في الواقع كما مر بك في بحث التكليف فهذا جواب
اول قاله البعض خلا للمسألة .

فقول ان هذا الجواب وان سلنا بصدقه فهل يأتينا بشرح مستوفى
عن طبيعة الكسب واللاكسب كاشفاً عن دخائل تلك الطبيعة ؟ هل
كان من الواجب ان يكون في الحكمة الادبية مثوبات وعقوبات لكي يتم
الامتثال للشريعة وحفظها ام هل توجد في الواقع المثوبات والعقوبات
لان الشريعة حفظت او خولفت او امرها ؟

اما يولس جانت Paul Janet فقد ابدع في مذهب التجرد الادبي

حاصل على النطق الطبيعي ايان يكون وابنا يقيم . ولما كانت الشريعة الطبيعية غير قابلة للتغير كان انما لا تطبق الشريعة ايضا .

الا انه يجب التذكر من خلط ما في الشريعة الطبيعية من جانب الموضوع ببعض الصيغ القولية المجردة التي يحاول الناس التعبير بها عنها على وجه التقريب والتي اذا اطلقت على طائفة عامة من طوائف الحادثات قد تقبل الزيادات ووجوه الحصر . (عن سوارس)

« ٢ » الشريعة الادبية معلومة عند الجميع لانها مناعة عند الجميع على وجه كاف لا يمكن معه لمن ادرك من التمييز ان يجهلها من دون ان يكون مؤاخذاً بجهله " الا ان قولنا « لمن ادرك من التمييز » هو والحق يقال

انقلب حلالاً ما كان من فعل الناس محرماً لان القتل الذي كان ظلماً وشراً في ذاته لانه اعتداء على حق الغير المستمد له من الله قد زال منه معنى الظلم لان الله المالك الاصل اباح لغيره التصرف في حقه . وعليه فاللادة التي كانت مورد التهي لانها شره قد بدلت فصارت متعلق الاباحة . وما كان قتلأ أو سرقة بالحق الحقيقي صار قتلأ وسرقة بمعنى المجاز اي انتفى منه معنى القتل الحقيقي والسرقة الحقيقية المحرمين ومار في الحقيقة اخذ شيء باذن صاحبه . الى هنا كلام نلن . وانظر ان هذا يشرح لك معنى ما نقله الماتن عن سوارس في الصيغ القولية التي يحاول الناس التعبير بها عن مواضع الشريعة والتي تقبل الزيادة والتجويد والحصر .

« ٣ » اما ان اريد بالتغيير التغيير بالزيادة بان يضاف الى الشريعة الطبيعية شرائع اخرى تقتضيها احوال البشر ومناقص حياتهم فهذا ممكن ووافي بلا تكبر . قاله القديس توما في قدس من ٩٤ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته اللاهوتية والقديس المذكور في هذا المعنى كلام دقيق جليل راجعه في المسألة ٩٤ المذكورة اهـ

(١) م : يريد بالاذاعة الاذاعة الطبيعية التي تحصل بواسطة القتل .

حقيقة لا عنه بها . لان البلوغ اوسن التمييز لا يراد به السن التي يصير فيها الصبي مقتدرأ على العقل والتبرهن لان الصبي يقتدر على التبرهن مدة قبل السنين التي يجمع القوم على تعيينها لما يسمونه البلوغ عرفاً . وانما المراد بسن التمييز او البلوغ السن التي يصير فيها الصبي ولياً متصرفاً في قوته المروية فمقتدرأ على ادراك نسب تعلق افعاله بغايتها الادبية واعني بذلك السن التي يصير فيها الانسان عاملاً ادياً

وقد ألف الآمة ان يميزوا في الشريعة الادبية بين مبادئها الاولى الاصلية ومبادئها الفرعية المشتقة من الاولى وتسمى النتائج القريبة ثم بين نتائجها البعيدة . يقولون والحال الضلال والجهل المذمور لا يمكن حصولها بالمكنة الطبيعية الا في النتائج البعيدة^(١)

اما كون الشريعة الادبية قد اذيت بالعموم وكونها معروفة عند الجميع فهذا قد قدمنا اثباته

يشترط لصحة الاذاعة الطبيعية من جانب المشرع شرطان فحسب : الاول ان لا يمكن لمن ادرك الرشاد ان يجهل مبادئ الشريعة الكلية والعامة التي تتناول ضمناً وبالقوة الشريعة يجهلها . والثاني ان يكون في العقل من قوة التبرهن الطبيعية ما يتوصل به الى استخلاص تلك النتائج العملية التي هي من ذاتها ضرورية لصالح الحياة والسلوك بحسب ما يقتضيه النطق السليم وذلك باعتبار احوال العقل الباطنة والظاهرة واعني بالظاهرة احوال المحيط والاجتماع . الا انه لا يشترط ان يستوي جميع الناس في سهولة استخلاص تلك النتائج ولا في درجة ادراكها كما لا يشترط ان يتنفي في تلك المعرفة كل خلال طارئ . وعارض : اهـ

(١) م : الشريعة الطبيعية الادبية واحدة لوحدة مبدأها الذي هو يلزم بفعل الخير واجتناب الشر وجميع مبادئ الشريعة الباقية منفرعة عنه . قال نلن : وقد قسموا

حتى اخرجته عن حدوده فانضى الى القول بأنه لا يجوز ان يكون رجا
الثوبة او خوف العقوبة داعياً مسوغاً للفعل . اهـ

فهذا قول فيه مفالة ومبالغة لجواز ان تكون الثوبة داعياً شرعياً
للفعل الادبي وعلّة غائية له . ومع ذلك يلزمنا ان نعترف بأن الكسب هو
في نظام الاعتماد الفائي متقدم على الثوبة فيجب ان 'يعدّ على نحو ما ميباً
لثوبة لاقتضائه ايها

وعند تبرلي Taparelli ان الاقرار يجمل الكسب من الجزئيات
التي تطبق عليها شرائع تقابلية الاوضاع والنسبة والوحدة . ولكن يريد
عليه ان هذا القول من قيل نقل المطلب من محله الذي هو الحكمة الادبية
الى محل آخر هو فن نظام الحسن والجمال . من المقرر المسلم ان لنظام
الادبي شرائعه وضبط انتساقه وبهاء جماله . ولكن مفصل المسألة هو هذا :
وهو اذا لم يقدّر الحسن اليه المتنع بفعل الغير قدر الاستحقاق فأي شيء
يكون به الاقرار بالجميل قائماً ومعموماً اعني بأي شيء يكون الكفران قائماً
هذا ويخطر لنا رأي لمل له نصيباً من القوة والاعتبار وهو :

من الحق الواجب ان كل نفع القمل يعود الى صاحبه الذي يصدر
عنه على ما يظهر . فاذا كان صاحب القمل الجميل نفسه قد افاد غيره
معدياً اليه نفع فعله تفضلاً منه وبنية الاحسان فانه قد حرم نفسه نفعاً
هو خاصته ومملكه . والحسن اليه الذي جلب له القمل نفعاً من دون ان
يشارك هو الحسن في فعل القمل النافع قد استفاد خيراً ليس له . فتوى
انه حصل من جهة الحسن (بالكسر) حرمان خيره هو له ومن جهة الحسن

اليه استفادة خير ليس له . وفيما ان العدالة بمعناها الحصري تقيم بالقمل
قسط التساوي بين الحقوق الحصرية بحسبما تقتضي النسبة العددية
فالاقرار بفضل الاستحقاق او شكر الصنعة هو عبارة عن تقدير او مساومة
مبادلة الخيرات والمعاملات تقديراً تقريباً وهذه المبادلة لا يجري فيها
قياس العدالة الحصرية وعليه فالحسن اليه يعترف او يقر بأن المساواة قد
اختلفت لنفعه فيتحتج ان تعود المساواة هذه الى نصابها لنفع الحسن لاقتضاء
نظام الاشياء الطبيعي ذلك فان تعذر على الحسن اليه المساعدة في اعادة
المساواة بالقمل فلا أقل من ان يقر بالجميل ويكون شكوراً بانقصد ان
شاء ان لا يميمم بالكفران . فينتج ان الكسب من الطرف الواحد وشكر
جميل الكسب ومكافأته من الطرف الاخر يتقوم منهما انتهاء جزئي من
الجزئيات التي تطبق عليها قاعدة العدالة المأخوذة بمعناها المتسع

والشرح الذي بسطناه هنا يفهمنا ان الانسان كيف لا يكون كاسباً
عند الله بالكسب الحقيقي الحصري : ماذا لنا ولم نأخذ (الآية) فان
القوى التي هي مبادئ اعمالنا الفاضلة هي منح ونعم تفضل الله علينا بها

(١) م : مفهوم عبارة الماتن ان اقتضاء الكسب شكر الحسن اليه ومكافأته
انما هو اي الاقتضاء مستود انتهاء الى العدالة بمعناها المتسع لا بمعناها الحصري لان
العدالة بمعناها الحصري او العدالة البدلية تشوب المساواة بالنسبة العددية اي
مساواة الشيء لشيء والعدالة التي ينطوي تحتها استحقاق الحسن للشكر والمكافأة
ومقابلة الحسن اليه الحسن بهما هي من قبيل للعدالة غير البدلية التي تقتضي المساواة
بالنسبة الهندسية كما يقولون في اصطلاحهم وقد تقدم لنا كلام في ذلك في باب
الفضائل فراجع اهـ

ف تكون الافعال الحسنة التي هي ثمرة تلك القوى الآلة طليبا ومتنا من الله
بمحبة اولية واصلية^(١)

المطلب الخامس

في الافعال البشرية هل منها ما هو سواء في الادبية Indifferent^(٢)
(اي لا حسن ولا قبيح)

(٧٨) انا نعتقد مع القديس توما ان بعض الافعال البشرية اذا
لم تعتبر فيها الا موضوعها الوعي فقد تكون مستوية بين الخير والشر اي
انها قد تكون لا حسنة ولا قبيحة . واما اذا اعتبرناها بحقيقتها العينية اي
اذا اعتبرناها بالقياس الى غايتها والظروف والواحد التي تعينها فترى ان
جميعها يكون بالضرورة اما حسنا واما قبيحا بالحسن او القبح الادبيين

قال القديس توما : قد يتفق ان يكون موضوع الفعل لا يتضمن
شيئا يختص بنظام العقل كما هو اخذ قسنة من الارض او الذهاب الى
الحقل . . . فمثل هذه الافعال هي باعتبار نوعها مستوية بين الحسن والقبح
(ف ٨ من ١٨ من جزء ١ من ق ٢) ثم قال : لما كان شأن النطق
الترتيب كان ان الفعل الصادر عن العقل للروعي المختار ان لم يكن مرتباً

(١) مم : القديس توما في هذا المعنى كلام جليل راجعه اذا شئت التوسع
في هذه المادة في ف ١ من س ١١٤ من جزء ١ من ق ٢ وفي ف ٤ من س ٢١ من
الجزء ثمة من خلاصته اللاموتية . اهـ

(٢) مم : سبق لنا ان كلام فيها في مطلب ٣ من القسم ٢ فراجع هناك .

الى الغاية الواجبة فهو من اجل ذلك منافي للعقل ومكتس طبيعة الشر .
واما ان رتب الى الغاية الواجبة فهو منطبق على نظام العقل ومن ثم فله
طبيعة الخير . ولكن الفعل من الضرورة ان يكون اما مرتباً الى الغاية
الواجبة او لا مرتباً . فاذا من الضرورة ان كل فعل يصدر عن عقل الانسان
الروعي المختار اذا اعتبر في الشخص المفرد يكون (ذلك الفعل) اما حسناً
واما قبيحاً (ف ٩ من المسألة المذكورة في الفصل المذكور)

المطلب السادس

في الخير والواجب هل يتواطآن في العموم

(٧٩) ذهب كثير من الفلاسفة ومنهم جانيت Janet وتبرغن
Tiberghien الى ان الخير والواجب يمتد تناولهما امتداداً واحداً^(١) فما
الرأي في هذا المذهب فقيح

ان اريد بالخير الادبي مدلوله الجنسي الصوري اي بالمعنى القبي
يعرف به يأنه هو ما يوافق تصديقات العقل العملية فنسلم بأن الخير
الادبي والواجب يتواطآن في العموم . وذلك لان الانسان يلزمه ان
لا يعمل قط شيئاً يكون مخالفاً للقواعد العملية . ومتى باشر فعلاً فيلزمه
ان يفعله بحسب مقتضى تلك القواعد حتى يحبي فعله مطابقاً لها . ولكن
الانسان لا يتعين عليه من قبل الازوم ان يفعل في الواقع كل ما هو من

(١) مم : يعني ان الخير والواجب يتالان بالتواطؤ على شيء واحد اسي
يتواطآن في المعنى فحيثما يكن الخير يكن الواجب ومن ثم فكل خير واجب فعله اهـ

نوع الخير أو كل ما هو خير مادي لأن الإنسان لا يجب عليه أن يفعل خيراً مادياً إلا إذا كان الخير المادي ضرورياً لتحقيق غاية النظام الأدبي الحقيقية^(١)

المطلب السابع في الخير والغاية القصوى

(٨٠) الخير المحمود والشريعة الأدبية لفظتان لا معنى لهما إلا بالتقاس إلى غايتنا القصوى^(٢)

فيتحصل من ذلك أن كل فعل محمود إنما يساعد في تمجيد الله مساعدة ضمنية وفي القوة ولكن هل يتج من ذلك أن الفعل البشري لكي يكون حسناً بالحسن الأدبي ينبغي له أن يصدر مع قصد تمجيد الله بنسبة حالية وصريحة فالجواب لا . لأن هذا الاستنتاج مخالف للطريقة المنطقية

ولقائل يقول أيكون تمجيد الله الموضوع الأسمى لأرادتنا ؟ أو ليس ضرورياً بالضرورة الطبيعية أن نجعل تمجيد الله منوطاً بشوقنا للتنم بالسعادة فنجيب بالسلب . وذلك لأن الإرادة المرتبة بمقتضى تدبير الحكمة لتناول معاً وبوقت واحد النظام الموضوعي (والغاية القصوى التي تدير ذلك النظام والتي ليست سوى تمجيد الله الموضوعي الوجودي) والسعادة

(١) مم : راجع ف ٣ من س ٩٤ من جزء ١ من ق ٢ من الخلاصة اللاهوتية
(٢) مم : يتضح لك هذا القول من تعريف الخير المحمود والشريعة الأدبية الذي ذكره وبينه فراجع ذلك في باب من هذا الكتاب .

النفسية (أي الحاصلة في النفس) التي يحق لها أن تتوقع حصولها عن تملكها غايتها . ثم لا يذهبن عن بالن أن الفعل الأدبي فعل اختياري فهو إذا ثمة الروية . والحال فعل الروية يفيد الإنسان المروي أنه هو وكل ما هو وكل ما له إنما هو معداً أعداداً ذاتياً لتمجيد الله وتسبيحه . والحال إرادة احترام هذه الهيئة القاتية التي يكون بها الإنسان معداً لتمجيد الله إنما هي إرادة النظام . والإنسان المروي قادر على إرادة ذلك (راجع ف ١ و ٢ من س ٢٣ من جزء ٢ من ق ٢ من الخلاصة اللاهوتية)

المطلب الثامن

في تفاوت مراتب الحسن والتمج في الأفعال البشرية

(٨١) من اليبين أن في الخير درجات متفاوتة كما أن في الشر درجات متفاوتة . ولا بد لمعرفة قدر درجات التفاوت من الالتجاء إلى المبادئ التي تقوم بها محمودية الأفعال . وقد شرحنا في الدرس الثاني من هذا الكتاب أن تلك المبادئ منها ما هو قائم من جهة الموضوع ومنها ما هو من جهة النفس . والقديس توما بعد أن نزل منزلة قضية قوله : ليس كل الأفعال الحسنة ولا كل الأفعال القبيحة بتساوية في الدرجة . بين أن تعيين درجة خيرية الفعل وشره لا بد فيه من اعتبار موضوعه (أي الفعل) ومطابقته لتصديق العقل ودرجة شدة فعل الإرادة وكال الفضيلة التي تلقى فعله . اهـ

المطلب التاسع

في الحكمة الادبية المستشفة للتطيرة

(٨٢) في فلسفة شوبنهاور Schopenhauer وهرتمن Hartmann ردالة الفلسفة . فانها مزيج احسان وتغرصات لا مستند لها وخليط آراء فطيرة لم يخبرها البرهان . كثرت فيها التناقضات . بعضها محتطب من مذهب الرقي المادي Evolutionisme matérialiste وبعضها مغترف من مذهب الحلولية Panthéisme يعرف الفيلسوفان المذكوران ان المبدأ الذي يكفل لنا شرح العالم هو ما يسمونه الارادة المطلقة والغير المدركة لاعمالها والمختارة . والحقيقة الوحيدة الواقعية هي هذه : الواحد الكل الغير المدرك . واما الشخص الفردي فهو اسم وهمي بلا مسمى كالنعفاء . ام قترى انها ايجابيات مثبتة مخدجة (اي بلا دليل)

ثم يقولان ان اظهار الارادة المطلقة وانتشارها هو ما يسمى الجهد (حدى) والجهد اضافي وحاصل بقضاء محتوم (تناقض اذ قلنا ان الارادة مختارة) وانما غاية الجهد الوحيدة هي اللذة (هذا رجم كيف تعلم ذلك وهي عندهم غير مدركة) ولكن هذا الجهد وجع وألم (وهذا سفة سفة الرأي والتباس في المعاني)

فاذا غاية الجهد لا يمكن ادراكها . فاذا الجهد كلمة وهمية وعمل خائب

(١) م : عبرت بلفظ المستشفة من الاستثناء الى التطهير عن قولهم Pessimiste ومعناها من يتطير بكل الاشياء انها انتهت الى اسوأ الاحوال كما صترى في المتن

فينتج من ذلك انه يلزم الكف عن ارادة شيء . مما . فاذا ما العالم الارادة تنكف نفسها عرق القرية ومشاق الألم سعياً وراء لذة مستحيلة (رجم وتناقض)

واما الواجب الادبي قائم هو قائم بان تنصرف الارادة بمامل الشفقة والايتار الى صنع المعروف الى الغير وترك الخير الخاص بالنفس . وهذا التوك لجلب النفع الخاص تعقده اواصر التآخي العالم وتتحقق معه المواساة ويصير به الرجوع الى الوحدة المطلقة .

فيلوح لنا ان مثل هذه التناقضات يصح الاستدلال منها بقياس منطقي على ان الانتحار سنة ادبية يلزم الجميع العمل بها ولكن شوبنهاور تلافى آفة هذا التلاشي العام بعبارة قالها او يجواب وضعه قال : الانتحار يعني الحياة فقط لا ارادة الحياة . وخالفه هرمن فاستنتج انه لا فناء ارادة الحياة لا بد من طريقة جمية لانتحار العالم (كذا) (م : بش فلسفة هي تنفي الى الانتحار وتوجه)

المطلب العاشر

في الحكمة الخلقية المستقلة او الانشائية Morale indépendante

(٨٢) قد يراد بهذا الاسم طريقة علمية ادبية تقوم بالاستقلال

عن كل دين وضمي ولكنها تكون الحية او عقلية Dériste ou rationaliste ان التعليم الكاثوليكي اذا اعلن مجاهراً بأن الشعوب الذين لم يرفعوا مدد التنزيل والتعم القائمة الطبيعة هم في اخط مرتبة من غيرهم من الشعوب

في معرفة الشريعة الادبية والعمل بموجب مقترضاتها وان حالة الخطاطهم هذه شاملة لجميعهم على وجه الاستمرار فائتسا بمآثرته بذلك ليست الا خلاصة صادقة لما تلقته من استقراء احوال الشعوب

وان التعليم بضرورة التنزيل الاضافية الذي يتناول شموله النظام الادبي والنظام النظري البحث ترى خلاصته في عبارة الجمع التائيكافي القائلة : ان الحقائق المتعلقة بالامور الالهية والتي ليست مما يتبع تناوله لعقل الانسان ان وفق الجميع في حالة النوع الانساني الحاضرة ايضا الى ادراكها بلا مشقة ولا عناء والى الاذعان بها اذعاناً جازماً يقيناً منزهاً عن كل شائبة الضلال فانما الفضل في ذلك للتنزيل الالهي . اهـ

واما في ايماننا هذه فاسم الحكمة الادبية للمستقلة او المتعقة قد حوّل عن معناه الذي ذكرنا وتطلب استعماله للدلالة على تحمل طريقة فلسفية ادبية مستقلة عن الله يكون فيها معرفة الشريعة الادبية والعمل بموجبها حاصلين بمنزل عن الله عز وجل

ونحن نقول ان الحكمة الادبية الملحقة عن دين الله هي مضلة ومحال وذلك لان تصور حياة في حياة تعطيل والحاد لا يصدق منه معنى الواجب الادبي اذ لا يتقبل وجود واجب ادبي مع الاحاد والكفران بالله فلو عرفنا من مسالك مولداتنا ومرامينا الحد المطلق الذي تنهي اليه اي الغاية التي هي قائمة بذاتها ومن ذاتها لا ضحت كل تباريح اشواقنا الى الخير خائبة وجميع افئتنا الارادية المروى فيها تنهي الى العدم ضائعة في ظلمات اللاشيء . اذ لا انقل وجوباً مطلقاً بارادة الخير الادبي اعني

لا انقل واجباً ادبياً الا اذا كان من وراء جميع الحوادث الحادثة التي في القدرة على ارادتها وعدم ارادتها خير غير حادث اي غاية هي في ذاتها واعني بها الله . ولهذا يفيدنا علم اللاهوت العقلي ان في نظام الوجود واقعاً وجودياً مطلقاً يتسند اليه كل النظام الادبي وهذا الواقع هو ان الله يجب نفسه بحسب ضروري بحيث لا يمكنه ان يجب الموجودات التي فيها امتداد الى ان تشاركه في كماله الغير المتناهي او خيريته غير المحدودة بضرب من التشابه البعيد الا من اجل نفسه . فيشج اذا ان قواك حكمة ادبية بمنزل عن الله او حكمة ادبية ملحقة قول متناقض وخلف من الكلام^(١) فالحكمة الادبية من دون الله مضلة ومناهة ثم قلنا ان الحكمة الادبية المعطلة امر محال واليك الدليل :

ارادة تحقيق حفظ الشرع لادبية بمنزل عن الله انما هي ارادة العمل لان الشريعة الطبيعية ان تكون محترمة الذمة ولا يكون العمل بها في ضمانة كافية وافية الا اذا اعتقد الانسان موقفاً في نفسه ان الها حادلاً وقديراً سيقم آجلاً او عاجلاً توافقاً ابدياً وتزواجاً سرمدياً بين الفضيلة والسعادة

(١) ان الله كانه بمعرفة ذاته يعرف كل الاشياء التي هي منه من جهة انها تشابه حقيقته بعض الشبه كذلك بارادته ومحبه ذاته يريد كل الاشياء التي هي منه من جهة ما فيها بعض الشبه بمجوده ومن ثم فما هو مرادته اولا انما هي خيرته فقط وما بقي فلما يريد ان ينظر الى خيرته . . . وليس يرب الله الخلق ولا يبدعها لتأبى خيرته كانه بها يدرك خيرته بل لكي تكتب الخلق بفعله الالهي شيئاً من الشبه بخيرته الالهية وذلك لا يمكن ان يتم لها الا بارادته وفعله (تميز ٤٥ ف ٣)

وبين الرذيلة والشقاوة العظمى^(١)

(١) ثم : « ١ » ان الكافر او المخذ الممثل ان تبع مبدأه لا يكون عنده فرق بين حسن الافعال وقبحها الاديتين « ٢ » وهو ان فعله خالاً حميدة فانما يفعلها بقوة دافع طبيعي يميل به الى فعل الافعال المحمودة وهذا الميل يخالف اعتقاده .

اولاً نتكلم على الاحاد والتعطيل بكل ضروريه فنقول التعطيل مجرد وجود الله . ومن يحمده وجود الله يحمده الشريعة الازلية فالشريعة الطبيعية التي هي اعلانها في العقل . ومن يحمده الشريعة الطبيعية يحمده كل قاعدة تتدبرها الارادة في افعالها . فهو اذاً يحمده كل حسن او قبح في الافعال البشرية لان حسن الافعال او قبحها في مطابقتها او لا مطابقتها للشريعة . ثم من يحمده الشريعة يحمده كل الزام سواء نظر في الالزام الى قوة الايجاب والاكراه او الى قوة التدبير . وذلك لان من انكر وجود المنع انكر وجود الشريعة وما يتبعها من حسن الفعل او قبحه وانكر الالزام بفعل الحسن وترك القبيح اعني انه ينكر الواجب الادبي .

فينتج اذاً « ١ » ان التعطيل يناقض ادية الافعال والواجب الادبي فليس يكون عند المعطلة فرق بين اكرام الوالدين وقتلها . وكفرهم بقضي بهم بقياس منطقي الى استحالة المحرمات والتعم بلذات النهر لثلاثتهم شهوات الحياة . ولم لا يفعلون وليس ذلك في اعتقادهم شرراً وليس من وراء هذه الحياة مشوبة او عقوبة وم يقولون ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ولا يهلكنا الا الدهر .

« ٢ » ينتج ايضا ان التعطيل والاحاد افة الاجتماع اذ ليس من اجتماع ثبت اركانها الا بالشرائع الآمرة والزاجرة الوازنة وليس لشرائع البشرية قوة الا التي تستمد من الشريعة الطبيعية وبقدر ما تستمد منها فضلاً عن انه لا يتعلل ان لشرائع البشرية الزاماً بحفظها ما لم يكن ذلك الالزام مفروضاً بقوة الشريعة الطبيعية وذلك لان هذا الالزام اما مأخوذ من نفس الشرع الانساني اي انه في عداد اوامر الشريعة او مأخوذ من العقل والحال لا يمكن ان يكون مأخوذاً من الشرع لوجوب سبق ثبوت صحة الشرع وحق المنع في وضعه واتصاف امره بالالزام . فالالزام

المطلب الحادي عشر

في الحكمة الادبية الموصوفة بالعالمية Laïque

(٨٤) ان الحكمة الادبية المستقلة المستأثرة اذا اخذناها بمعناها الثاني الذي ذكرناه في المطلب السابق يطلقون عليها اليوم بالعلمية اسم الحكمة الخلقية العالمية . واصحاب هذا الضرب من ضروب الفلسفة ينفون الله ويحاولون ان ينعتوا له خلقاً يعني غناه . ويمكن ترجيع هذا المذهب الى ثلاثة اضرب اصلية تزيماً بلباسها في هذه الايام الاخيرة

اذاً يحفظ الشريعة الانسانية الوضعية متقدماً على الشريعة فلا يكون معلولاً لها . فينتج من ثم ان الالزام يحفظ الشريعة الانسانية الوضعية لا ينهض ولا يتفد اذا كانت الشريعة الانسانية الوضعية مخالفة للشريعة الطبيعية وايضاً امر الشريعة امر بفعل حسن والنهي نهى عن فعل قبيح وهذا سيف الغالب الكثير لصحة ورود الامر والنهي بفعل سواء الى القبح والحسن . فاذاً حسن الفعل وقبحه مفترضا للتقدم على الامر والنهي

والالزام بالفعل او الترك واقع على ما هو حسن او قبيح من اجل انه حسن او قبيح فاذاً ليس الالزام يحفظ الشريعة الانسانية يكون مأخوذاً من نفس الشريعة بل من العقل اعني من الشريعة الطبيعية . قال القديس توما : يقال في شيء من الاشياء البشرية انه عادل لاجل انه مدبر بحسب قاعدة العقل . والتماعدة الاولى للعقل هي الشريعة الطبيعية ومن ثم فكل شريعة من وضع بشري فيها من معنى الشريعة قدر ما تستفيد من الشريعة الطبيعية . اهـ

ثانياً ان رؤي الكفرة بفعل بعض افعال حسنة بالحسن الادبي فليس ذلك لانهم يتبعون مبادئ اعتقادهم الكاذبة بل انهم يفعلون بدافع ميل في طبيعتهم الناطقة التي لا يلاشئها فيهم اعتقادهم الكاذب بل تضعفها فيهم حالة الاثم والارادة الرديئة الامارة بالشر . وهذا كافٍ هنا اهـ

١٥ « اولما : الحكمة الادبية التي يسمونها ادية التضامن Solidarité ودعواهم ان ينوا الواجب الادبي على معنى التزام ودين يجب في ذمة الانسان عند ولادته بمواثيق واثق بها الاجتماع ونظراءه في الانسانية . فيلزمه ادائه الى الاجتماع لقاء الكثر العظيم الذي ذخره له عن الابهاء والاجداد والى النظراء والشركاء في الاجتماع لقاء ما يوالون اصطناعه عنده من جميل الفعال وحسن الخدم . هذا ما يقولون ولكن يرد على قولهم هذا ان ما يحملونه مبنى للواجب الادبي لا يمكن ان يكون مستنداً له . وذلك لان المقدر لا يتعقد ولا يصح الا اذا تم عن رضى المعاهد واختياره وليس من فرد من افراد الناس واثق بميثاق هذه طبيعته

ثم التركة التي يذكرون ان الابهاء والاجداد توفروا على اذخارها للبين ليس لها وراثاء عضوية يعجبون عنها غيرهم من نظرائهم وانما هي ميراث الجميع جملة وافراداً بلا تخصيص ولا حجب فاذا استنفدناها فلا يوجب استعمالنا لها ديناً حقيقياً علينا لانها ملكنا

٢ « صورة المذهب الثانية هي التي يسمونها الحكمة الادبية الاجتماعية Sociologique ومدعى اصحابها ان يسندوا الواجب الادبي الى معنى الالفة والاجتماع . فيزعمون الاجتماع منزلة شخص ادبي منخاز عن الافراد واعلى من الافراد يلي حق الامر والنهي

ويظهر لك سقوط هذا القول من ان الاجتماع ليس بشخص ولا بوجود عيني محقق منخاز عن الافراد وليست غاية الاجتماع بقائمة في نفس

الاجتماع . فانما الاجتماع خير الفرد وليس الفرد خير الاجتماع . والفرد ان امثل لاوامر الاجتماع فانما يفعل لا لان الاجتماع له حق مطلق في الامر والنهي من اجل الامر والنهي بل لان ما يصدره من الاوامر آيل للخير الفردي ومن اجل هذا يكون امره مشروعاً جائزاً

٣ « اما الصورة الثالثة فهي التي يلقبونها بالحكمة الادبية الجبلية وهذه تلتس اساس الواجب الادبي في معنى خضوع الانسان لطبيعته ضرباً من الخضوع على ان اعتمادنا او غايتنا ان نكون ايانا وان نستفي وجودنا وان ننشر اسباب غائنا ورقينا الفردي اولاً ثم غائنا وتكاملنا في ما نقوم به بانتماس الى المجتمع الذي ندخل في تأليفه . اهـ

فنسأل هؤلاء القوم اي طبيعة او فطرة في الانسان تكون قاعدة للعمل ؟ اليس لكل مذهب من مذاهب الحكمة الادبية في شرح ذلك رأي مختلف عن الرأي الاخر ومضاد له . الا وان في الانسان اميالا غريزية تعين عليه قهرها والقلبة عليها رعاية لشروط التآلف والتسالم في طبيعته الانسانية وصيانة للاعتدال واتيالا غيرها بهم بتقويتها وتنشيطها وكلا الضريين من الاميال الفطرية صادر عن الطبيعة نفسها ؟

فترى مما قدمناه ان الحكمة الادبية العالمية باشكالها الثلاثة بناؤها هائم مقضي عليه بالسقوط على سقوفه والحلوى على عروش

الباب الرابع

في الضمير^(١) الادبي Conscientia moralis

المطلب الاول

في الضمير الادبي ما هو

(٨٥) كل حكم نهائي يحكم به العقل العملي على ما للفعل عيني من

(١) مم : الضمير في اللغة السر والباطن وفي الاصطلاح نقلًا عن محيط المحيط هو القوة المحركة داخل الانسان لتمييز بين ما يجوز عمله وما لا يجوز . او هو حس داخلي ينبئ على الحلال والحرام (كذا) . ويطلق الضمير على الوجدان العقلي بمقابلة الوجدان الحسي كما رأيت في علم النفس . وليس التعريفان ينهضان . اما الاول فلا أنه يحمل الضمير قوة وليس الضمير بقوة بل هو فعل القوة الناطقة كما رأيت وصوف ترى . وتزيدك هنا ان مانعاً عنه بلفظ الضمير يسميه اللاتين Conscientia نقطة مركبة من con و Scientia (ومعناها المعرفة مع) او المعرفة بأقياس الى شيء . وتخصيص المعرفة بالشئ يتم بفعل ما فالضمير اذا الذي يعبر به عن لفظ Conscientia فعل لا قوة كما يدل عليه الاصطلاح العربي عندم . ثم يقال في العرف العام الضمير بشيد والضمير يميز ويوجب وينبه والضمير يشكو ويونب ويمدح ومعنى كل هذا اننا نطبق معرفتنا على ما نفعله فنشهد اننا فعلناه او لا نتميز بين ما يجب فعله او تركه وتلوم نفسنا او نمدحها على الفعل او الترك . وكل ذلك افعال عقلية لا قوى ولا تعدد فينا الضمير وصار قوى كثيرة (عن القديس توما بتصرف) .

واما التعريف الثاني وهو كون الضمير حساً داخلياً فقد ورد تحتضنه عندما بحث المؤلف عن الحسن الادبي . واعلم ان وجه النسبة بين الباب المتقدم في النظام الادبي او الشريعة الطبيعية الادبية وبين هذا الباب في الضمير هو ان النظام الادبي قاعدة الاعمال البعيدة والضمير المطبق تلك الشريعة على افعال النفس هو القاعدة القوية

صفة المحمودية او الواجبية انما هو نتيجة قياس احدى مقدمتيه كلية والثانية جزئية . فالمقدمة الكلية يصوغها العقل مدفوعاً اليه بقوة استمداد حال . فيه حلول الملذات كان الاقدمون يسمونه (اي الاستمداد) في لغتهم باسم Syndéresis . واما العقل الذي به يطبق العقل مبدأ كلياً من مبادئ الآداب على حادث جزئي ويطويه تحته فهذا الفعل يسمى باسم الضمير قال القديس توما : ليس الضمير شيئاً آخر سوى تخصيص المعرفة بفعل ما^(١) .

فان لم يسترشد الضمير الى تلك القاعدة البعيدة ويخصصها بنفسه موقفاً ايهاا ومصداقاً بها فتبقى تلك القاعدة البعيدة عارية من الالتزام باقياس اليه وان كانت قد اذيت لان الاذاعة الكافية لا يجاب الزامها الموضوعي والتي هي من مقتضيات الشريعة لا تجعلها نافذة في حق الافراد ما لم تصل الى دراية الافراد ويستخصها كل فرد فرد منهم على انها قاعدة لاعماله . وهذا كاف الان .

(١) قاله القديس توما في ف ٥ من س ١٩ من جزء ١ من قسم ٢ من خلاصته اللاهوتية

وقال في ف ١ من س ١٧ من مقالاته في الحق : ان نظر الى المعرفة من جهة ما تطبق على فعل هي مدبرة له فيقال من هذه الجهة في الضمير انه يوعز ويحرض ويلزم . وان نظر الى المعرفة من جهة ما تطبق على الفعل تطبق لخص نقداً للافعال التي فعلت فيقال حينئذ ان الضمير يشكو او يونب متى وجد الفعل المفعول مخالفاً للمعرفة التي يقاس عليها . وان رؤي ان الفعل المفعول قد تم بمقتضى صورة المعرفة فيقال ان الضمير يدافع ويمنع او يمدح . انتهى قول القديس توما .

ولكني نفهم ذلك اعلم ان كل فعل ادبي بداخله تصديقات ثلاثة عملية واردة في قالب قياس منطقي : مقدمة كلية ومقدمة جزئية ثم نتيجة حاصلة عنها .

« ١ » مثلاً الشريعة ان يجتنب هي مقدمة كلية ومبدأ شامل يصدق على كل ما ينطوي تحت معنى الشر وهو من النتائج الادبية الاولى يدركه العقل بقوة

(نم :) وقد يطلق الضمير على ملكة المبادئ نفسها . قاله القديس توما . واطلقه بعضهم للدلالة على استمداد العقل لمعرفة الشريعة الادبية وميل الارادة الى حفظ الشريعة التي يعلمها العقل على انها القاعدة لقاعدة الارادة المختارة (تلذذ)

استمداد ملك فيه وهذا الاستمداد هو ما يسمى Synderesis (اي ملكة المبادئ العملية) . لانه كما ان للعقل النظري الذي يبرهن على التطورات مبادئ اوليات يصدق بها لذاته ولتفرقة فيه من غير توقف على نظر لانها واضحة فيه . فكذلك يوجد للعقل العملي الذي يبرهن على المعولات مبادئ . عملية اولى مفاضة له يصدق بها من غير نظر وعناء . فالمبادئ النظرية الاولى لا تنطق بقوة غير قوة العقل للنظري بل بملكة فيه بها يدرك تلك المبادئ . وكذا قل في المبادئ الاولى العملية وملكة هذه المبادئ العملية هي التي يسمى Synderesis

٢٠ اما المقدمة الجزئية فهي هذه مثلاً : ولحال القتل شر . وهذا ندركه بالمعرفة التي يصفونها بالعلم او بالمعرفة الادبية وهي المعرفة التي يدرك بها كون الشيء خيراً او شراً اي كونه ينطوي تحت شمول معنى الخير او الشر حتى نحمل عليه معنى وجوب الفعل او الترك . ولا يطلب ان تكون هذه المعرفة معرفة علمية بالاسباب والمطل والملا ولا خرج الأي من مكلفة الشريعة لجهل الاسباب . بل يخرج منها كثير من العلماء اذ نرى ان العلماء تقسم كثيراً ما تضارب اراؤهم في تحقيق اساس الادبية كما رأيت في باب . وانما المعرفة الادبية المطلوبة هي معرفة كون هذا الشيء خيراً او شراً معرفة يقينية ولو مبهمة اي خالية من معرفة الاسباب . وهذه هي المعرفة التي يتكلم القديس توما عن تطبيقها على الحادث الجزئي الشخص .

٢١ اما النتيجة فهي هذه مثلاً : فاذا هذا القتل الذي يعرض لي فعله الآن وهنا يجب علي اجتنابه . قال فرج : وهذا التصديق العملي الناتج من المقتنين والذي به أطبق معرفتي يكون القتل شراً محرماً فله على هذا فعل القتل الجزئي الشخص والمعين والمشار اليه هو (اي هذا الحكم) ما يسمونه الضمير الادبي . وعليه

المطلب الثاني

في ان الضمير الادبي فيه قوة التدبير والالزام

(٨٦) ان مبادئ الآداب غير قابلة للتغيير والتحويل وان كثيراً

فيضد الضمير الاولي بانه تصديق عملي ينحصر به العقل شريعة من الشرائع الادبية بفعل من الافعال البشرية ويطبقها عليه على وجه التعمين . وهذا التصديق العملي الذي يكون موضوعه حادثاً جزئياً متخفاً ومحموله حكم الشريعة من ايجاب ونهي اي تحليل وتحريم او اباحة او تدب الخ اما هو دائماً نتيجة قياس منطقي حاصلة عنه صراحة او ضمناً كما قلنا . وعمولات الضمير ثلاثة شهادة وايضا وتوبيخ او تصويب . فالشهادة لان الضمير يشهد بان غيراً قد فعل او شراً اجترح (اي ينصب الحكم على الافعال الاخيرة) . واما الايعاز فلان العقل يميز بين ما يجب فعله وما يجب تركه وينبه على الحلال والحرام . واما التوبيخ او التصويب فلانه يمدح على ما فعل من الخير ويوب على ما فعل من الشر . وكذا يستحث الفاعل الى النشاط او يحضه على الدمامة ولهذا يقال ان الضمير شاهد ومناذر وداع . من دعا الله وقاض لا يجاني . ثم نقول يقول الضمير كالوجدان ينصب على الافعال النفسية الباطنة ولا يتجاوزها وهذا المعنى لا يتفق مع كون الضمير هو تطبيق الشريعة على واقع جزئي متخض كذا القتل المذكور في الشرح مثلاً . يجب الضمير كما قلنا تصديق عملي هو نتيجة قياس منطقي ذهني حاصلة عنه حصولاً مريضاً او ضمناً . ولا يخفى ان القياس الذهني او الانتقال الذهني ضرب من ضروب الحركة يشتمل بها الذهن من معلومات معروفة عنده بداعة من غير احتياج الى نظر ورؤية وهي المبادئ الاولى القائمة مقام مبادئ غير متحركة سعياً الى معرفة مجهول حتى اذا وجد خالفه عاد بها منها حركته الى نفسه اذ يقبس ما وجد على المبادئ المعروفة ويحكم في نفسه بالمطابقة او اللامطابقة بين الشئتين بفعل يسمونه اذعان الضمير او التصديق . فنكون بداية حركته من مبادئ معلومة له بالتفرقة ونهايتها اليها اي الى تلك المبادئ فيكون انصباب الضمير ابتداء وانتهاء على افعال نفسية باطنة . (عن القديس توما بعض تصرف) . اهـ

منها يظهر لعقل الانسان في درجة من الجلاء بحيث لا يختني وضوحها عن بصيرة احد من الناس (عد ٥٦) : الا ان تخصيص هذه المبادئ بافعال الحياة الوجودية وتطبيقها على جزئياتها انما هو حكم تختلف صفته باختلاف الأحوال الخصوصية . فقد يكون مصحوباً بالجهالة او الضلال . ومع ذلك فلما كان كل فعل ادبي يمرض للانسان فعله انما هو فعل عيني (شخص) بالضرورة كان ان القاعدة الحقيقية والقريبة التي تتولى تديره انتهاء ليست ببداً مجرد من المبادئ الحاصلة عن ملكة المبادئ العملية (Synderèse) بل مبدأ عملي عيني يصفوه الضمير^(١) فيعرض لنا هنا مسألة دقيقة وهي : ان كان الحال كذلك فكيف يحق للانسان ان يثق بضميره مرشداً ويركن اليه آمناً ؟ للقوم في الجواب على هذا السؤال احكام حدية مختلفة وتخرجات متضاربة

« ١ » اذا حضر للضمير فعل على انه خير او شر محال او محرم وصدق انه كذا وكذا بواسطة كل ما تطيقه مادة الفعل الادبي الحادثة والمنفردة من الاسباب المقتنة اليقينية فينفهم بلا عتاء ان الارادة تخضع حينئذ متقادة لارشاد الضمير وتديره بل ليس من الصواب ان تنقضى ان لتجلي لنا مادة من مواد الاداب بكل ما لتجلي به مسألة حساسية من انوار

(١) م : قوة الالتزام ثابتة للضمير لان الضمير هو القاعدة القريبة والباطنة للافعال الادبية وذلك لان الارادة قوة عمياء فهي في انقثار الى ما يهديها ومرشد يديرها وهو العقل والحال ما يوعز به العقل من فعل الخير وترك الشر انما هو الضمير فانضمير اذاً هو قاعدة اقرب الى الارادة من الشريعة التي هي القاعدة البعيدة والخارجة فيحصل من ذلك ان الضمير موجب الزاماً ولو كان ضالاً .

الوضوح^(١) كما مر بك في بابيه حيثما نقلنا كلام ارسطو في الادبيات « ٢ » اما ان شك الضمير مرتباً في فعل أحسن هو ام قبيح احلال ام حرام فما العمل حينئذ ؟

فالذي يفعل وهو في ريب من فعله هل يحسن او يسيء فعلاً فهو في حكم من يريد الخير والشر على السواء . والحال من يريد الخير والشر بارادة سوية فهو يسيء فعلاً . لان الارادة لا يمكنها ان تريد الا الخير ويلزمها ان تجنب الشر . فاذاً اذا حضر للانسان فعل وهو في ارتياب منه هل هو خير او شر فلا يجوز له ان يفعل وهو في حالة الريب تلك . فالنتيجة القريبة الحاصلة من ذلك هي هذه القضية :

فاذاً الانسان الذي يكون في مثل هذه الحال يلزمه ان يتوفر على تصوير شكه وان يبذل جهده في التوصل الى معرفة صفة فعله معرفة يقينية اعني هل فعله حسن ويمكنه او يلزمه فعله ام قبيح فيلزمه تجنبه وحينئذ فقد يتفق للانسان احد امرين :

« ١ » اما ان ينجح جهده فيزيل الشك عنه او لا . فان كان الاول فالحكم فيه هو ما قلناه في التقدير الاول وهو حال اقتناع الضمير اليقيني « ٢ » ان كان الثاني اعني ان يدل الجهد في ازاحة ريبه ولم يفلح فلا

(١) قال القديس توما ما نريه : ان اليقين لا يطلب دائماً في كل مادة لان الافعال البشرية التي تقام فيها الاحكام وتطلب عليها الشهود لا يمكن ان يتوصل فيها الى يقين التماس البرهاني ذلك لان تلك الافعال دائرة على امور حادثة ومتغيرة ولذلك يكفي فيها باليقين المحتمل الذي يبلغ في أغلبها درجة الحق وينقص في القليل منها عن درجة الحق (ف ٢ من س ٧٠ من جزء ٢ من ق ٢)

اقل من ان يقضي به جهله الى نتيجة مهمة وذات بال وهي افتناع ضميره
بان الحادث المذكور محوم حوله من الريب ما يتمذر دفعه وازاحته اعني
انه يكون على يقين من ان الفعل مرتاب في صفته الادبية . فلا يعلم يقيناً
احسن هو ام قبيح . وحيث ان كيف العمل والحالة هذه هل يتعين على
الامتناع والتترك ؟

ولكن الامتناع يكون تخلصاً من الشك لاحقاً له وتنبؤاً . اوليس
يمكن ان يقع الشك بوجه الخصوص على نفس جواز الامتناع او عدم
جوازه بان استريب في هل يجوز لي الامتناع عن الفعل في هذا او ذلك
الحادث المبين او لا يجوز لي تركه ؟

لما كان تدير حياتي الادبية موكولاً امره الى عهدة العقل كان من
البيان انه في حالة الشك يلزمني ان اخذ الجهة التي هي ادنى الى الصواب
والف للعقل . ولقائل : ما عسى ان تكون هذه الجهة التي هي اقرب الى
الساد والرشد اعلمها الجهة الآمن اعني الجهة التي تكون ابعد عن مظنة
الخطأ . ولكنه يريد عليه ان الجهة الآمن قد تكون اقل احتمالاً من
نقيضتها . اعني انها تكون اقل مطابقة لظهور الحق بل قد يتفق ان يكون
الوجه الآمن غير محتمل وحيث ان قول بان الصواب يقتضي
ان نشتهي الى اخذ احد الوجهين فاطعين النظر عن ظهور الحقيقة من جانب
الموضوع بحجة ان الحقيقة الموضوعية ظهورها غير كاف ؟

يمكن العقل ان يخرج متملصاً من حال الشك الذي تحقق لديه امتناع
ازاحته بوجه الاستقامة وان يتوصل الى ان يمتد في ضميره اعتقاداً يقينياً

جازماً وذلك بطريقة غير مستقيمة او كما يقولون في اصطلاحهم بواسطة
مبدأ رجوعي او مبدأ مروى فيه . ومرجع هذه الطريقة غير المستقيمة
الى هذا القياس الذي صورته هذه :

الانسان الذي يحكم حكماً رشيداً غمراً بالقطة انه يفعل فعلاً جائزاً
فلا يخطئ بالخطأ الموصوف بالصوري . والحال الانسان الذي لا يتأدى
يبدل قصارى جهده الى الاعتقاد الافتناعي بان فعلاً ما غير جائز تسوغ
له القطة ان يعتبره جائزاً

فاذا ادا وقع للانسان شك في الضفة الادبية لفعل ما وكان الشك
مما لا يقوى على ازالته بطريقة مستقيمة فيسوغ له حيث ان يتخذ طريقة
غير مستقيمة ويعقد لنفسه ضميراً مروى فيه ويقينياً يحكم به ان ذلك
الفعل محمود وجائز

ومعظم الاشكال قائم بان تعرف ان الحكم بصفة محمودية الفعل
الادبي متى يكون (اي هذا الحكم) رشيداً وغمراً بالقطة حقيقة ومعنى
لا يكون كذلك

من المسلم الذي لا نزاع فيه ان الحكم المصدق لحسن الفعل الادبي
يكون رشيداً ومديراً بالمنظرة اذا لم يعارضه من جانب النقيض الا شبه
دليل او حجة مخيفة لا اعتبار لها هذا من الجهة الاولى

ثم لا خلاف من الجهة الثانية في ان مثل ذلك الحكم اذا عارضته
جميع باللغة درجة سامية من الاحتمال تؤيد وجود شريعة تخالفه فهو فطير
احق وعليه فيكون مذهب التخرج او التضييق Rigueurisme ومذهب

التوسيع Laxisme نصيبها البذ والطرح

ولكن بين هذين المذهبين (التخرج والتوسيع) مذاهب واسطية دقيقة تناسب اخصها ثلاثة اولها : مذهب الاحتمالية Probabilisme والثاني مذهب تساوي الاحتمال Equi-probabilisme وثالثها مذهب الرجحانية وتفاوت الاحتمال Probabilierisme

« ١ » اما المذهب الاول وهو المجمع عليه بين أئمة اللاهوت الادبي المحدثين والمعروف بمذهب الاحتمالية المحضة فرأي اصحابه ان القاعل المكلف متى امكنه ان يسند جواز فعله الى دليل صادق الاحتمال فالفعل يكون جائزاً بالجواز الصوري ويسوغ له اتيانه ولو عارض دليله أدلة مساوية او ارجح احتمالاً

« ٢ » عند اصحاب مذهب الرجحانية ان الرأي المحتمل يبطل ان يكون رشيداً فطيناً متى كان الرأي المعارض أكثر احتمالاً بل مساوياً له في الاحتمال . فمندم انه اذا تعارض رأيان من هذا الجنس فالعبارة في العمل لما هو منها اقوى احتمالاً او أكثر اماناً

« ٣ » يقوم واسطاً بين المذهبين مذهب التساوي في الاحتمال واصحابه يقولون مع اصحاب مذهب الاحتمالية بأن الدليل المحتمل يبقى سبباً كافياً لكون الحكم او الرأي سديداً فطيناً ولو عارض ذلك الرأي رأي آخر مبني على دليل اقل احتمالاً من الاول او مساوياً له في الاحتمال . ولكن هؤلاء يسلون مع اصحاب الرجحانية بان الرأي المسنود الى دليل محتمل اذا عارضه رأي ارجح احتمالاً فمن مقتضى القطنة ان يرجح الراجح

على الاول المرجوح ويطلب عليه

واتنا وان لم ندخل في مجال الجدل في هذه المذاهب المختلفة فنقتصر على ذكر شك مشترك بينها واشكال شامل لها وهو هذا : ان رأياً ما محتملاً او أكثر احتمالاً قد لا يكون مطابقاً للحقيقة بمعنى ان حكم الضمير ان لم يكن مسنوداً إلا الى رأي او دليل ظني فانه قد يكون كاذباً وفي ضلال

والحال هل يصح القول بان الحكم المضلول فيه يكون ملزماً او يكون له قوة الالتزام والايجاب فالتقديس توما يجابوب على هذا السؤال بالايجاب . ويلخص معناه بهذه العبارة الموجزة فيقول : ان ما يلقيه الضمير الضال وان لم يكن موافقاً لشرعية الله فان صاحبه الواقع في الضلال ينزله مع ذلك منزلة شريعة الله نفسها وعليه فان حاد عنه حاد عن شريعة الله . . . الضمير الضال لا يلزم التزاماً مطلقاً وفي كل حال وانما يلزم ما دام موجوداً (ف ٤ من س ١٧ من مقالاته في الحق)^(١)

(١) م : اما كون الضمير الضال بضرار غير مقدور الدفع هو قاعدة فعل لا يسوغ مخالفتها فذلك لان الارادة قوة عمياء يمين عليها الانتثار بحكم العقل اليقيني . والحال قد يتفق ان العقل يصدق بالضلال موقفاً حقه . فاذاً يترتب على الارادة ان تأثر به وان كان ضالاً بشرط ان يكون موقفاً لا مرتاباً . لان الالتزام بالشرعية لا يلحق الارادة الا من طريق العقل القدي حكمه العملي يكون قاعدتها القربة واما ان قيل الضمير يكتسب قوة الالتزام من الشريعة الالهية ولا ينال تلك القوة منها الا اذا كان عبارة صادقة عنها . والحال الضمير الضال ليس بعبارة عن الشريعة الالهية وليس بناقل لها فاذاً : فنجيب مع العلامة نلن : ان الضمير الضال

هذا واعلم في الختام ان هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن

مؤلف المذكور دينا لمرسبه في مخطوطات بخط يده (نعم نال انتهي قلا عن

المؤلف A. Arendt

هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن

مؤلف المذكور دينا لمرسبه في مخطوطات بخط يده (نعم نال انتهي قلا عن

المؤلف A. Arendt

هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن

مؤلف المذكور دينا لمرسبه في مخطوطات بخط يده (نعم نال انتهي قلا عن

المؤلف A. Arendt

هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن

مؤلف المذكور دينا لمرسبه في مخطوطات بخط يده (نعم نال انتهي قلا عن

المؤلف A. Arendt

هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن

مؤلف المذكور دينا لمرسبه في مخطوطات بخط يده (نعم نال انتهي قلا عن

المؤلف A. Arendt

هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن

مؤلف المذكور دينا لمرسبه في مخطوطات بخط يده (نعم نال انتهي قلا عن

المؤلف A. Arendt

هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن



بالاضلال للطلب لا يستفيد قوة الالزام من الشريعة الخاصة بالاحكام في الدنيا
بل من الشريعة العامة الامرة بوجوب فعل الخير واجتناب الشر فكل من لم يراع
اعني بقوله ما غدره كونه الضمير او بقدر ما كونه الى ادراكه طائفة صغيرة من الناس
هو القائل لا اعمالنا والمذنب المادي لا ارادتنا . اهـ

صفحه	سطر	خطأ	صواب
٥٩	١٥	بالارادة العقلية	بالارادة الفعلية الحالية
٦٠	٦	لا يقتضها	لا ينقصها
٦٣	٧	اذ لم يكن	ان لم يكن
٦٣	٨	بحسب الغاية	بحسب الغاية
٦٣	٩	بحسب الغاية ليس	بحسب الغاية وترقيته عليه ليس
٦٣	١٢	غير زائلة	غير قابلة للزوال
٧٣	١	السؤال من	السؤال عن
٨٢	١	وغير مسئولين تلك	وغير مسئولين لنقص في العقل تلك
٨٣	١١	من حيث يقين الموضوع	من حيث تعيين الموضوع
٨٩	٨	الالهية ان يقع	الالهية يمكنه ان يقع
٨٩	٨	تهراً او قسراً	إكراهاً او قسراً
٩٠	١	فلاً ملجأً وقاهراً بالضرورة	فلاً ملجأً ومضطراً (بني الفاعل)
٩١	٥	الكامل الاختياري	الكامل الاختيار
٩١	٨	طرفان	طرفان
٩١	١٨	تذيل البشرية	تذيل وصف البشرية
١٠٠	٨	لا يحصل لفعل	لا يحصل معه لفعل
١٠٠	٣٠	الحسن	الحس
١٠٣	١١	مؤثر من الناس	مؤثر انساني
١٠٤	١٦	بوجوب بهما	بوجوبهما
١٠٨	٦	مع نعمة النفس	مع نعمة النفس (اي لذتها)
١٠٩	٢٢	ف ٨	ف ٧
١٢١	١٥	معداً للتدبير	معداً للتدبير
١٢٢	٥	شاهدة	شاهد
١٣٦	١٤	ليس من قبيل الضرورة الموجبة	ليس من ضرورة توجب التسليم به
١٤٣	٢٥	يقطه لنا ان العقل	يقطه لنا العقل

صفحة	سطر	خطاً	موايد
١٤٨	٢	اه بتصرف	اه بتصرف ف ٤ من ٦١ من جزء ١
			من قسم ٢ من الخلاصة
١٥٦	٩	من الحسن	من الحسن
١٥٧	١	ما قاله	ما دونه
١٦٠	١٦	الحسن الطيبي	الحسن الطيبي
١٦٩	١٢	ذمه النفع	ذمه النفع
١٧٠	١١	من الخلل جهة	من جهة الخلل
١٧٤	٨	النجاح الجدد	نجاح الجدد
١٧٨	٢٠	ثمانيا	ثمانية
١٩٠	٧	الحكمة الحكيمة	الحكمة الخلقية
٢٠١	١٥	عن الوجه الذي ينبغي	عن الوجه الذي لا ينبغي
٢٠٤	١٧	فصل ادبي	فعل ادبي
٢٠٥	٢٠	غير داعي العلة	غير العلة
٢١٦	١٣	يكون به الاقرار	يكون به جمال الاقرار
٢١٦	١٣	يكون الكفران	يكون فيج الكفران
٢١٧	١	نقيم بالفعل	تود بالفعل
٢٢٨	١٣	استغنناها	استغنناها
٢٣٠	١٥	الضمير يشهد	الضمير يشهد
٢٣٥	١٦	ان يدل الجهد	ان يدل الجهد



